





Digitized by the Internet Archive
in 2018 with funding from
Princeton Theological Seminary Library

<https://archive.org/details/veritas1419unse>

LAP

VERITAS

REVISTA

da

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO

RIO GRANDE DO SUL

Pôrto Alegre — Brasil

LIBRARY OF PRINCETON
JAN 23 1988
THEOLOGICAL SEMINARY

SUMÁRIO

MONS. OCTAVIO NICOLAS DERISI — Por uma recuperação da filosofia e do humanismo ..	311
ANGELO RICCI — Notas sôbre o "De Magistro" de Santo Agostinho	320
AMYR BORGES FORTES — Fundação e primeiro assalto à Colônia do Sacramento	348
ANTONIO DA ROCHA ALMEIDA — O destemi- do Coronel José Plácido de Castro e a Ques- tão Acreana	369
PE. FERNANDO DE BASTOS AVILA S. J. — A Missão do Serviço Social no Atual Contexto Social Brasileiro	385
FRANCISCO CASADO GOMES — Prof. Dr. A. J. de Costa Pimpão	390
ROMANO GALEFFI — Atualidade de Antonio Ros- mini ..	396
Bibliografia ..	415



Vol. I — Dezembro de 1956 — Pasc. IV

VERITAS

REVISTA DA PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL

PUBLICAÇÃO PERIÓDICA

Diretor

Prof. Irmão José Otão

Redator-Chefe

Prof. Irmão Faustino João

Secretário

Irmão Hilário Máximo

Comissão de Redação

Prof. Antônio César Alves

Prof. Francisco da Silva Juruena

Prof. Des. Celso Afonso Pereira

Prof. Manuel Santana

Professôra Lúcia Gavello Castillo

ADMINISTRAÇÃO

Pontifícia Universidade Católica do RGS — Praça Dom Sebastião, 2
PÔRTO ALEGRE (Brasil)

ASSINATURA ANUAL

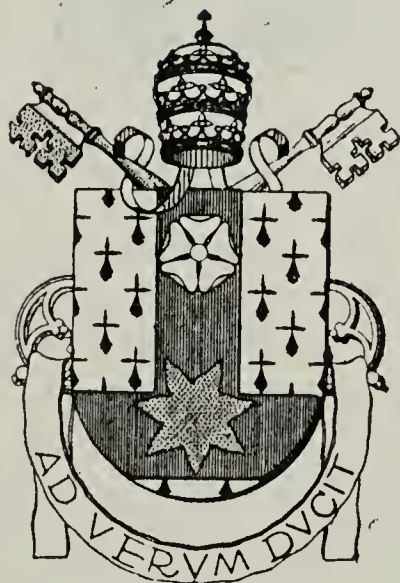
Assinatura anual	Cr\$ 100,00
Número avulso	Cr\$ 30,00
Exterior	\$ 2 dólares
Professôres e alunos da Universidade, assinatura anual	Cr\$ 50,00

Formas de pagamento: vale postal, valor declarado ou cheque pagável
em Pôrto Alegre.

VERITAS

Revista da Pontifícia Universidade Católica do
Rio Grande do Sul

TOMO I



1955 - 1956

PÔRTO ALEGRE (RGS)

BRASIL



POR UMA RECUPERAÇÃO DA FILOSOFIA E DO HUMANISMO

MONS. OCTAVIO N. DERISI

Em trabalhos anteriores, vimos as causas, o desenvolvimento e o termo da crise da Filosofia e do Humanismo. Começada por uma atitude antropocêntrica que desarticulou a vida e o ser do homem do ser transcendente, esta crise, que começou com uma exaltação do homem e do humanismo, acaba desrealizando o homem, desarticulando sua vida do ser, aniquilando, assim, com o ser transcendente fora dêle, com o próprio ser imanente e, em definitivo, lançando-o no nada, na temporalidade, no vir-a-ser sem ser do existencialismo.

Devemos agora fundamentar o humanismo e a filosofia para ver como há de processar-se uma recuperação de ambos.

A primeira coisa que devemos fazer para recuperar a Filosofia é centrar a inteligência em seu verdadeiro objeto — o ser. Por isso, no problema crítico fundamental, o filósofo que quer recuperar, realmente, os domínios de sua disciplina, deve começar por fazer ver que aquela atitude imanente — tanto de tipo idealista como empirista — é insustentável; que não se pode formular, sequer, sem contradição, sem estar, continuamente, usufruindo o ser transcendente para negá-lo. Porque está de tal maneira feita a inteligência e a atividade humana espiritual em geral que não pode formular nenhum ataque contra o valor transcendente desta vida espiritual. E, no caso concreto da inteligência, não pode negar o ser transcendente senão supondo-o, porque a atividade intelectual não tem sentido sem êste ser. Além disso, por análise direta da vida espiritual da inteligência, sem poder demonstrá-lo, poder-se-ia no entanto, mostrar — não só indiretamente e reduzindo ao absurdo a quem o nega ou duvida, senão positivamente — se poderia mostrar como o valor da inteligência está dado numa análise direta de nossa atividade, porque nossa atividade intelectual não tem sentido sem um objeto, sem uma coisa distinta do próprio ato, da própria atividade. Uma atividade intelectual sem objeto que a transcenda, sem um algo distinto dela mesma, não somente é contraditória senão também impensável — se dilui como um puro pensamento.

Uma vez que tenhamos afincado a inteligência no ser transcendente, devemos analisar com cuidado qual é o ponto da gama ontológica onde incide nossa inteligência humana, que não é nem divina nem angélica. Isto é importante para não nos desviarmos na reconquista do valor da Filosofia e da vida espiritual em geral. O homem não é Deus nem anjo; menos ainda um animal irracional. Conforme seu ser, nós encontramos já em nossa experiência que o ser ou essência (ordenada à existência) que imediatamente capta nossa inteligência é o ser que é dado na intuição empírica. Quer dizer que a inteligência não penetra, primeira e imediatamente, o ser, senão o ser material, captando o ser, ou o imaterial inteligível dos seres materiais. Isto é importante para não desviar-nos, porque a inteligência humana não tem intuição intelectual direta do ser e muito menos capta intuitivamente o ser imaterial. Ela capta o ser, ou imaterial, ou essencial, no mesmo grau de ser das coisas em que ela está. Assim como ela é um ser espiritual, unido substancialmente à matéria, vai captar um ser, o imaterial, mas nos seres materiais. Naturalmente, do ponto de vista do conhecimento, ou da ordem pela qual chegamos a descobrir o valor da inteligência, pela análise direta de nossa inteligência, conhecendo o modo como conhece nossa inteligência o ser nas coisas materiais. Não por intuição intelectual e muito menos por uma elaboração de puros elementos empíricos. Estamos entre o empirismo, outra vez, e o racionalismo, ou o espiritualismo exagerado. E desde aí, realmente, chegamos a conhecer nosso modo de ser. Não somente reconquistamos o ser transcendente do mundo, da matéria, senão que, à luz do modo como conhecemos, chegamos a conhecer o modo como somos. Se nós conhecemos o ser, a essência ou o imaterial das coisas materiais, e a partir delas podemos chegar a conhecer os seres puramente espirituais, é evidente que nosso ser é espiritual, é evidente que nossa inteligência e o princípio substancial que deve sustentá-lo é também espiritual, imaterial. Mas, assim como não conhecemos o imaterial senão através dos sentidos e com uma ajuda constante dos sentidos, das imagens — que são sensíveis — assim também nosso ser espiritual há de estar unido substancialmente à matéria. “De outro modo, diz Sto. Tomás de Aquino, não se explicaria esta contínua dependência de uma atividade inteiramente imaterial, ou espiritual, em seu ser intrínseco, esta dependência, de um ser a outro, das coisas materiais e dos sentidos, se a inteligência não estivesse unida substancialmente à matéria, a alma espiritual ou intelectual; nem se explicaria porque, sendo ela espiritual, deva depender, constantemente, da matéria. Se depende dos sentidos, é porque depende da matéria e, por isso, precisa estar unida substancialmente à matéria para sentir com a matéria e, através da sensação, procurar seu próprio objeto. Quer dizer que, **na ordem do conhecimento**, primeiro conhecemos o objeto exterior e, pelo modo como o reconhecemos e à sua luz, chegamos a ver como somos. Mas ontologicamente, na ordem real, porque nossa alma está unida subs-

tancialmente à matéria, ainda que seja espiritual, depende, quanto à seu objeto, dos sentidos que lhe dão os dados em que se encontra.

Mas a inteligência não se detém no ser material. Em primeiro lugar, dentro da essência das coisas materiais que chega a conhecer, em seguida, à luz dêste ser alcançado, vai alcançar os demais seres em sua gradação ontológica. Há um ser puramente material, logo há um ser material que tem vida e há um ser material que tem vida sensitiva. Logo vai chegar a seu próprio ser humano que tem vida espiritual, a mais dos graus anteriores. — Como chega a conhecer essa gradação ontológica? — Pelas manifestações empíricas em que êsse ser se manifesta. “Agere sequitur esse”; o **obrar segue ao ser** e, por isso, o ser se manifesta no fazer. Pelo obrar, pelo acidente em que se manifesta a substância, chegamos a descobrir o ser substancial dêsses seres.

Mas, uma vez que tenhamos fincado, afiançado a inteligência no ser transcendente a nós (assim seja, no ser material do mundo, nesta gama ontológica) e chegamos a descobrir nosso próprio ser como uma substância espiritual mas não completa, senão unida substancialmente com o corpo; uma vez que chegamos a reconquistar o ser definitivo de Deus. Com efeito: O ser que nos é dado imediatamente fora de nós e em nós é um ser **finito** ou limitado. É um ser **contingente**, ademais. Que quer dizer contingente? — Contingente é o ser que é indiferente para existir ou não, ainda que, de fato, exista. Nós o encontramos: analisamos tôdas as coisas ou a nós mesmos e vemos que mudam continuamente, vemos que chegam a ser e deixam de ser; se fôssem necessárias, não poderiam deixar de existir, não poderiam chegar a existir, senão que existiriam sempre; não poderiam deixar de existir total ou parcialmente, porque sua essência estaria identificada com sua existência. Se, pois, cambiam, se chegam a ser e deixam de ser, se deixam de ser parcialmente e chegam a ser parcialmente, quer dizer que são contingentes. Mas, além disso, uma análise direta sôbre as essências dessas coisas, sôbre nossa própria essência, nos faria ver, imediatamente, que, assim como existimos, poderíamos não existir, que nossa essência não implica, não requer, essencialmente, a existência, que todos nós, como existimos, poderíamos não existir e, então, nossa inteligência exige razão de ser para êsse fato gratuito para nossa essência, que é nossa existência. Nossa essência não reclama a existência mas, **de fato**, existimos. As coisas não reclamam sua existência, o mundo poderia não existir, e, contudo, existe, vemos que existe. Êle não dá razão de sua existência, logo, sua existência deve ser explicada por outro que a tenha tido antes. E como, neste processo não podemos ir até o infinito, sem chegar ao primeiro que tenha tido a tência que não se teria produzido se quem é a Existência não atuasse um primeiro, tôda a série infinita não teria razão de existir e não existiria; como, de fato, todavia, existe, então devemos chegar a um primeiro que seja a Existência — e êsse ser é Deus. Quer dizer que o fato da existência das coisas contingentes exteriores a nós e nós mes-

mos, exige que exista a existência porque, se não existisse o ser que “é” a existência ou que existe necessariamente, nada existiria. OU DEUS OU NADA. Mas algo existe, logo — ou não existe por si mesmo, como é o ser contingente que implica, em definitivo, Deus, sem o qual nada existiria. — Não somente o fato da existência, também o fato do movimento, o fato de nossa atividade, implica Deus, Deus não é um ser que seja exigido somente no princípio do mundo, Deus é um ser que está implicado no fato mesmo da atividade de todo o ser finito. Continuamente nós chegamos a entender, chegamos a querer; as coisas crescem material e espiritualmente... Se aumenta continuamente a existência no mundo. Pois bem, nós, por nós mesmos, não podemos ser a causa total desse aumento de existência, porque podemos chegar a entender, e, quando chegamos a entender, aumentou nosso ser. — De onde saiu esse ser, essa existência nova que é um ato de entender, que é um ato de virtude nesta vontade? — Evidentemente que o fizemos nós, mas não bastamos nós, porque é mais o ser em ato que o ser em potência. Há um desnível ontológico do qual não haveria razão de ser somente em nós. É mais chegar a ter o ato de entender que somente poder tê-lo ou tê-lo em potência. Quando nós chegamos a entender ou querer, produziu-se um crescimento da existência que não se teria produzido se que é a Existência não atuasse juntamente conosco.

Quer dizer, como diz Sto. Tomás, que nós obramos “**sub ratione talis entis**” porque, “**sub ratione entis**” só Deus pode obrar. Nós obramos e realizamos “tal ato” mas, para que tal ato **seja**, para que tal ato **exista**, tem que intervir Deus. Por isso, até onde chega a existência, do ser que chega a existir ou do ser que chega a obrar, está influenciando a existência de Deus. Deus não somente nos criou, Deus não somente está implicado no fato de nossa conservação (porque se Deus não estivesse juntando nossa essência com a existência, continuamente, iríamos ao nada, porque nossa essência não implica na existência) senão que Deus está dando, continuamente, razão do crescimento de nossa existência. Deus deve mover e concorrer como causa primeira e fazer **sub rationes entis**, como ser que chega a existir, tudo isso que nós determinamos debaixo da ação de Deus enquanto **tal ser**. Por exemplo, meu ato de entendimento: quando vocês estão chegando a entender esta tese tão profunda do concurso e da moção divina em toda a atividade da criatura, quando estão entendendo, estão fazendo, evidentemente, um ato. É um ato vosso. Sois causa dele mas enquanto **ato de entender**. Mas, que esse ato de entender tenha passado de poder ser ao ser, somente pode se explicar por uma Inteligência que está sempre em ato, que nos ajudou, que nos levantou neste crescimento ontológico até a **existência** desse ato. Deus está, por isso, movendo, continuamente, suas criaturas e encontramo-Lo, continuamente, em todo o realizar-se do ser e não somente no fato da existência substancial.

Reconstituimos, assim, toda a ordem do sêr, uma vez que tenhamos centrado bem a inteligência: O ser do mundo, nosso ser e o ser de Deus. — Reconquistando, desta maneira, nossa atividade intelectual para o ser, a Filosofia se reconquista plenamente em tôdas as suas partes. No conhecimento, na ordem ontológica, do mundo, do homem e de Deus.

Nesta luz da Filosofia se vai reconquistar, também, o Humanismo. O humanismo, dizíamos em um de nossos trabalhos anteriores, é o desenvolvimento do homem em tôdas as suas partes, mas de uma maneira hierárquica e culminando em seu aspeto específico, espiritual. O homem deve se desenvolver em seu ser corpóreo, em seu ser vital, em seu ser sensível, mediante a realização dos bens ou valores estéticos, os valores morais, os valores religiosos e os valores contemplativos. Quer dizer: o homem deve desenvolver-se plenamente em tôdas as suas zonas. E, ademais, o humanismo implica a modificação das coisas para que as coisas sirvam ao homem. O humanismo e a cultura são termos quase equivalentes. O humanismo ou a cultura implicam a ordem natural, a ordem do ser do homem do mundo, tal qual é dado e a modificação dêsse ser do homem e do ser das coisas em função, a serviço e subordinação do homem, na ordem da conquista da plenitude de nosso ser. Mas o nosso ser não se alcança plenamente senão saindo o homem de si mesmo.

Nossa vida espiritual, se nós a analisamos na inteligência, uma vez que a tenhamos colocado no ser, veremos que a inteligência o que buscava a verdade. Não esta ou aquela verdade, mas a verdade em si, a verdade infinita que somente Deus pode dar. A inteligência não pode desenvolver voltada sôbre si mesma, não pode refletir se antes não entendeu o ser transcendente. A luz da inteligibilidade, dizíamos êsses dias, não entra em nossa alma senão a partir do ser. Se não saímos a conquistar a verdade do ser que nos traz sua luz inteligível, nosso aposento interior, nossa vida interior tampouco se ilumina e não a podemos conhecer. Conhecendo o COGITATUM, temos consciência do COGITO. Conhecendo as coisas, conhecemos nosso próprio ser. Pois bem, devemos sair à conquista da verdade, da verdade em tôdas as suas manifestações mas que nunca é a verdade. — Por isso nenhuma verdade esgota esta tendência do homem para a infinita verdade que é somente Deus quem pode dar.

Na ordem da vontade, da segunda potência espiritual, tampouco nenhum bem concreto pode dar ao homem a satisfação plena de seu apetite de bem. Porque a vontade ou apetite cognoscitivo espiritual do homem sempre busca o bem; não êste ou aquêle bem senão o bem em si ou a Felicidade.

Em última instância, o que busca o homem por tôdas as suas aberturas para a transcendência é o bem, a verdade, a beleza que somente em Deus estão. Pois bem, VERDADE, BEM e BELEZA são os termos, precisamente, que constituem o **humanismo**. O homem não

pode humanizar-se senão buscando a verdade, a bondade e a beleza, realizando-as em seu próprio ser e nas coisas a seu serviço. Mas êste é um paradoxo do verdadeiro humanismo e que levou ao suicídio o humanismo renascentista: o humanismo, a plenitude imanente do homem, não se realiza senão saindo o homem de si mesmo. — Porque o homem não é Deus, o homem deve sair de si para a conquista da verdade, da bondade, e da beleza e, saindo de si para a conquista dêsse ser que, em definitivo, é Deus, verdade e beleza, pelo conhecimento e o amor, plenifica-o em seu próprio ser. O humanismo renascentista quis fazer um humanismo mais humanista. Quis fazer um humanismo centralizado no homem; deixar a Deus, deixar as coisas e desenvolver o homem. Mas, por isso mesmo, era um humanismo suicida. Debaixo da aparência de ser mais humanista, era o humanismo mais inumano e mais anti-humano que se realizou, como vimos através do desenvolvimento histórico em trabalhos anteriores. Em sua conclusão, chegou a duas teses ou a duas posições que, realmente, tornaram impossível o desenvolvimento humano. Pela **via racionalista** nos conduziu ao panteísmo. Pois bem, se o homem é Deus, não pode desenvolver-se: Deus não pode evoluir pois Deus é o ser infinito. Pelo outro extremo, o **empirismo**, nos levou à destruição de nosso próprio ser e, em definitivo, pela **via irracionalista empírica** do EXISTENCIALISMO nos levou à aniquilação do homem. O nada também não se pode aperfeiçoar. — Nem Deus nem o nada podem se humanizar porque não podem evoluir. A verdade é que o **HOMEM NÃO É NEM DEUS NEM NADA**. O homem é um ser contingente, espiritual mas é um ser finito, um ser que existe e é perfectível porque não é nem Deus nem nada. E o homem se desenvolve saindo de si para a transcendência. — Há uma palavra no Evangelho que se pode aplicar muito bem à Filosofia. Disse o Senhor: “qui perdiderit animam suam propter me, inveniet eam”. — Quem perder sua alma por mim, encontrá-la-á — Isso tem um sentido bem claro: o que dá sua vida por Deus, no martírio ou no cumprimento do dever, encontrá-la-á na vida eterna. Mas também tem um sentido menos traslático, acomodático, para a Filosofia: o homem não pode se encontrar plenamente como homem senão perdendo-se na verdade, na bondade e na beleza que estão fora dêle, que estão em Deus. Entregando-se, servindo a ela, o homem se encontra plenamente como homem.

E, nesta ordem, o homem vai encontrar não somente seu ser senão também seu dever ser. Vai encontrar as normas do humanismo. O humanismo supõe dois polos: o homem **como é**: uma **ANTROPOLOGIA** e o homem **como deve ser**: uma **ÉTICA**, com tôdas as ciências práticas que se subordinam à ética, como a estética, a técnica, etc. E, em definitivo, supõe uma **Metafísica** e até uma **Teologia**. Supõe uma **Metafísica** porque a **ÉTICA** e a **ANTROPOLOGIA** não têm sentido se em definitivo, não as sustentamos sobre o ser. Reconquistada a inteligência pelo ser e, com a inteligência reconquistada a Filosofia, ao humanismo custa relativamente pouco, lhe é relativamente fácil estabelecer a norma de conduta moral e as normas do aperfeiçoamento humano. O homem co-

mo é material e espiritual, com vida sensitiva, vegetativa e com vida espiritual, tudo isso culminando em sua vida específica, espiritual, lançou ao ser transcendente fora d'ele que é Deus: o termo aonde deve chegar é a posse da verdade e do bem. Entre êsses dois polos vai estabelecer o caminho que deve percorrer. O fim que é Deus, verdade e bondade infinitas, vai impor ao homem uma série de exigências ou imposições que são o dever ser ou norma de conduta humana. As normas práticas da moral não são senão as exigências do último fim para sua consecussão. O êrro de Maquiavel está em ter feito último fim o que não é último fim, como é o fim político. Êsse fim, disse, justifica os meios. Numa ordem absoluta, se se trata do último fim, não do Estado, do último fim que é Deus, o último fim não justifica, senão constitui o bem e o mal, por oposição a êle. Assim se estabelecem os dois polos do humanismo. E, em sua luz, também, floresce a norma da estética, da atividade que tende a modificar as coisas.

Nesta tríplice dimensão da atividade técnico-prática, da atividade moral e da atividade especulativa o homem se desenvolve em todos os seus aspetos fundamentais, supostos os inferiores que se devem subordinar ao homem. O humanismo supõe, pois, um desenvolvimento da vida inferior do homem, do ser material, no evoluir.

É na realização dos valores vitais; logo vêm os valores estéticos os valores morais, os valores religiosos, os valores contemplativos. E, todavia, melhor do que valores, poderíamos dizer BENS. A realização, a conquista dos objetos dessas atividades do homem e, em definitivo, como tôda esta vida e tôdas estas zonas do ser do homem são como uma pirâmide que culmina em sua vida e seu ser espiritual — e o ser espiritual é Deus — tôda vida do homem evolui na ordem da aquisição de Deus. Por outra parte, vemos que, historicamente, os três humanismos fundamentais fracassaram, O HUMANISMO DOS GREGOS não chegou a realizar-se plenamente: junto aos grandes valores das instituições que tiveram os gregos, houve grandes êrros; bastaria recordar que ARISTÓTELES negou que Deus tivesse conhecimento do mundo e, a partir daí, que tivesse providência; negou também o valor da pessoa humana ao aceitar a escravatura; e outros êrros fundamentais para o humanismo. PLATÃO também, em sua República, aceitou o comunismo e uma série de êrros fundamentais que são incompatíveis com o humanismo verdadeiro. Sem embargo, os gregos, nos princípios fundamentais, acertaram e deixaram os bons princípios para serem desenvolvidos depois pela Filosofia cristã. No RENASCIMENTO, êste humanismo fracassa porque se firma numa concepção antropocêntrica que é suicida do humanismo. E o humanismo atual, ateu do EXISTENCIALISMO, com muito mais razão porque diluiu o ser do homem e tirou-lhe tôda a finalidade.

Em realidade, sòmente numa economia cristã é possível o humanismo. Porque sòmente numa economia cristã a inteligência está nas condições existenciais concretas de poder centrar-se em seu ver-

dadeiro ser. O pecado original deixou um pêso tão tremendo na natureza humana, em nossa inteligência e em nossa vontade que, ainda que ela absolutamente possa conhecer tôda a verdade e amar o bem, de fato e concretamente nunca chega a realizá-lo plenamente pela debilidade em que caiu nossa natureza. Nossa natureza, dizem os teólogos, perdeu os bens sobrenaturais *et vulnerata est in naturalibus*. Foi ferida — não corrompida como dizem os protestantes — mas sim ferida em sua natureza. Por isso, sòmente em uma economia cristã se chega a delinear e se pode realizar, sobretudo, o HUMANISMO.

Mais ainda: como na ordem existencial em que vivemos, de providência sobrenatural, o homem não se pode desenvolver plenamente senão em função de um fim sobrenatural, porque o homem ou se salva como cristão, ou se condena. Não pode salvar-se como homem na atual economia. Por isso necessita o humanismo uma Teologia de que lhe dê, de uma vez por tôdas, o têrmo final sobrenatural e o têrmo inicial do homem elevado pela graça. Sem esta visão sobrenatural o homem não logra nem seu humanismo natural — que não bastaria na atual economia — e, muito menos, o humanismo sobrenatural. O cristianismo não destroi, senão integra, supera e amplia, ao mesmo tempo que assegura o humanismo da nossa natureza. Para chegar até aí é mister, então, fundamentar a ética e a antropologia da Metafísica, definitivamente, na Teologia. Chegando até aí, chegando até a ordem sobrenatural, então, todos os bens que conquistou o Humanismo moderno do Renascimento, os bens acidentais, como são os bens da técnica, os bens da arte, os bens da ciência, conseguem ser salvos e integrados dentro do verdadeiro humanismo. A tragédia do humanismo moderno é incapaz de salvar mesmo os próprios bens, os autênticos bens já conquistados, os quais se desfazem por faltar sua integração e sua subordinação à ordem humana. Pensem nu mexemplo muito simples e muito atual: o homem moderno chegou a conhecer a fôrça maior da natureza que se conheceu até agora - a fôrça nuclear - e, contudo, nós, os homens, estamos alarmados todos porque os homens não conseguem freiar esta fôrça com uma fôrça moral que faça com que só se empregue tal fôrça para o bem. Falta a "humanização" à técnica. A técnica anda por um lado e o homem por outro. Então nós propiciamos uma humanização da técnica, uma humanização da arte, uma humanização da ciência. Quer dizer que todos êsses bens autênticos da cultura moderna — que não negamos, e até defendemos — devem ser integrados, articulados dentro de um verdadeiro humanismo que desenvolve o homem como homem.

Se nós lutamos por impôr êste humanismo na ordem teórica da Filosofia do Humanismo assim como numa ordem prática — vivido por nossa conduta — não sòmente encontraremos a verdadeira senda da perfeição humana, não sòmente colocaremos o homem no caminho de sua perfeição senão que, ao enclausurá-lo pelo caminho de sua perfeição e encontrar-lhe esta verdadeira perfeição, Deus nos saldará com algo que supera infinitamente ao humanismo. Nos saldará com o encon-

tro com a revelação, porque somente dentro de uma autêntica Filosofia realista, centralizada no ser, é possível a revelação e a aceitação da revelação. Não se pode admitir, como às vezes escutamos, “isto eu digo em Filosofia e não quero que tenha vigência na ordem religiosa.” É uma coisa pueril. A filosofia é algo que toma o homem inteiro. Se eu sou idealista em Filosofia não posso ser cristão, porque o idealismo destrói a religião cristã. Se eu sou positivista em Filosofia, não posso ser cristão porque se destroem os fundamentos da própria revelação. Por isso, quando nós encontramos a verdadeira senda da Filosofia e do Humanismo, quando lançamos o homem na conquista dêsse ser, Deus sai a seu encontro. E então, sim, se realiza, de algum modo êsse absurdo que quis realizar o homem por sua conta. Tôda a Filosofia moderna está minada de panteísmo, leva êste germem de orgulho em sua base de que o homem quer substituir Deus, quer êle ser Deus. E temos visto a que conseqüências inumanas tem levado esta afirmação. E, sem embargo, êste afã absurdo, êste anelo, esta tendência do homem por chegar a ser Deus — que é absurdo — porque a criatura não pode chegar a ser Deus — e que o tem condenado, ademais, ao inhumanismo do humanismo atual, realiza-o Deus de outra maneira, da única maneira realizável. O HOMEM NÃO PODE CHEGAR A SER DEUS, MAS DEUS PODE FAZER-SE HOMEM. E, ao fazer-se homem, em Cristo, nos tornou todos participantes da vida de Deus em Cristo. Tornou possível, da única maneira possível ao homem, chegar a ser Deus, de algum modo, a participar da vida de Deus, não por identidade com Deus, porque é um absurdo (nem sequer a natureza humana de Cristo se identifica com a natureza divina senão que está **unida**, não mais, à Divindade na pessoa do Verbo) senão que nos uniu, nos fêz participantes, melhor dito, da vida divina em Cristo, e nos integrou num humanismo divino que salva todos os valores humanos; que os libera de todos os seus êrros, que os afiança, ao dar-nos a graça de Deus, para realizá-los plenamente, ao mesmo tempo que os assegura, ao mesmo tempo que os salva, ao mesmo tempo que os desperta e desenvolve, integra-os num humanismo divino que os transcende infinitamente em Deus.

NOTAS SÔBRE O «DE MAGISTRO» DE SANTO AGOSTINHO

ANGELO RICCI

“NOTAS CRONOLÓGICAS DA VIDA DE SANTO AGOSTINHO”

ANO

- 354 — Domingo 13 de novembro. Nasce em Tagaste, a hodierna Suok-Ahras na Algéria, de Patrício e Mônica.
- 361 — Inicia seus estudos elementares.
- 367 — Dirige-se a Madaura, onde aperfeiçoa os estudos primários e interrompe os estudos por causa de dificuldades financeiras.
- 371 — Um amigo da família, chamado Romaniano, subvenciona-lhe os estudos e assim vai a Cartago. Nesse mesmo ano morre-lhe o pai, após ter recebido o batismo.
- 372 — Enamora-se de uma mulher, de quem não conhecemos o nome e dela tem Adeodato, o famoso filho “da carne e do pecado”, como o chama em suas Confissões. Permanecerá com esta mulher durante 14 anos.
- 373 — Durante seus estudos de retórica tem ocasião de conhecer e ler, por acaso o “Hortensio” de Cícero. Sente-se profundamente abalado por tal leitura e se lhe acende o amor à sabedoria. Faz-se maniqueu.
- 374 — Na cidade natal, Tagaste, abre, com grande sucesso uma escola de retórica. Sua mãe Mônica, já cristã, expulsa-o de casa por se ter tornado maniqueu irreductível. E’ acolhido pelo amigo Romaniano.
- 375 — Após a morte de um caríssimo amigo, cujo desaparecimento lhe havia causado grande dôr, e ajudado financeiramente por Romaniano, parte para Cartago, onde abre uma escola de eloquência.

- 380 — Recebe a coroa agonal nas competições poéticas.
- 381 — Escreve seu primeiro livro “De Pulchro et apto” (O belo e o conveniente), dedicando-o ao retor Ierio, muito célebre em Roma naqueles tempos. Tal livro foi extraviado.
- 383 — Em sua ânsia de conhecer mais profundamente a religião maqui-quéia, visita o bispo maniqueu Fausto de Milevi. Em lugar de confirmar-se em tal religião, sente-se desiludido e separa-se dela. Parte para Roma, impellido pelos próprios maniqueus e pela mãe que desejava afastá-lo do péssimo ambiente em que se achava. Lá abre uma escola de retórica.
- 384 — Aceita a nomeação para professor de retórica em Milão, que lhe é oferecida por Simaco, prefeito de Roma. Naquela cidade conhece o bispo Ambrósio, faz-lhe uma visita e assiste a seus sermões dominicais.
- 385 — No dia primeiro de janeiro apresenta o panegírico ao imperador Valentiniano e a Flávio Bruto.
Chegam a Milão, Mônica, a mãe, e Navígio, o irmão. Convencido pela mãe, manda de volta para a pátria a mulher cujo nome nunca foi mencionado, permanecendo com êle o filho Adeodato. Pede a mão de uma mulher extremamente jovem e esperando que esta atinja a idade das núpcias, Agostinho toma uma concubina. Tenta inútilmente retirar-se a um cenóbio para filosofar.
- 386 — Nebrídio, com sua aguda dialética, consegue demolir em Agostinho os últimos restos de maniqueismo. Êste repudia o astrologismo e a dúvida cética e começa a simpatizar com os neoplatônicos, que o levam à leitura de São Paulo. Lê as **Enéiades** de Plotino. Inicia-se a grande crise espiritual de Agostinho. Desabafa seu tormento ao padre Simpliciano, que lhe narra a conversão de Mário Vitorino, famoso retor romano.
As epístolas de São Paulo põem-no em contato com o mistério de Cristo. O amigo e concidadão Ponticiano procura-o e lhe narra, casualmente, a conversão de dois de seus amigos e como êstes chegaram ao ascetismo, seguindo o asceta Antônio, eremita da Tebaide.
Estando no jardim com Alípio e tendo entre as mãos as cartas de São Paulo, chora desesperadamente. Afasta-se um pouco do amigo e ouve um canto de voz infantil, que não sabe distinguir se é de menino ou menina, pronunciar as palavras: “Toma, lê; toma, lê”.
Julga ser algum brinquedo infantil, mas interpreta como dirigidas a êle estas palavras. Abre o livro das cartas de São Paulo e faz o que, segundo lhe haviam contado, fizera o eremita Antônio: atribui a si próprio o primeiro verseto que lhe cai sob os olhos.

O verseto dizia: “Não permaneçais nas glotonarias e na embriaguez, nas comodidades e na impudicícia, na discórdia e na inveja; mas revestí-vos do Senhor Cristo Jesus e não procureis a carne em suas concupiscências”. Não quer continuar a leitura. Toma resolução de dar-se definitivamente a Deus. Despede a segunda concubina. Renuncia à noiva. Retira-se para Cassiciaco, em Brianza, juntamente com a mãe, Adeodato, Alípio e outros. Em Cassiciaco escreve alguns diálogos filosóficos e o “Contra-Acadêmicos”, “De vita beata”, “De Ordine” e inicia os “Soli-loquia”.

- 387 — Volta a Milão, no início da quaresma, para fazer a preparação imediata ao Batismo. Nesta cidade escreve o “De immortalitate anima” e começa o “De Musica”.
Na noite de Páscoa de 24 a 25 de abril, juntamente com Adeodato, recebe o Batismo das mãos de Santo Ambrósio.
Decide voltar à África. Em Óstia permanece algum tempo, com toda a comitiva, para descansar e preparar-se para a viagem marítima. Mônica, porém, adoece e morre. Agostinho, ferido de imensa dor, suspende a viagem e vai a Roma, onde permanece cerca de um ano.
- 388 — Em Agosto parte de Roma e embarca para a África. Chegando a Cartago permanece aí alguns dias e dirige-se depois à cidade natal Tagaste, onde reúne os amigos e funda um cenóbio: serão estes os primeiros monges agostinianos. Inicia a educação literária de Adeodato.
- 389 — Escreve o “De Magistro”. Morrem Adeodato e o amigo Nebrídio.
- 390 — Entra em polêmica com Máximo de Medaura, defensor do sincretismo religioso pagão.
- 391 — Dirigiu-se a Hipona para converter um amigo. Aí, por aclamação do povo, é ordenado sacerdote pelo bispo Valério. Funda nesta cidade (a atual Bona) um segundo convento, onde encontramos Alípio, Eródio, Severo e muitos outros, entre os quais Poxídio, que será o primeiro biógrafo de Agostinho.
- 392 — Aceita um debate público nas termas com o maniqueu Fortunato. A vitória é de Agostinho e seu adversário abandona Hipona, cidade cheia de meniqueus.
- 393 — Nesta mesma cidade, a 8 de outubro durante um sínodo fala sobre a fé e comenta o Símbolo dos Apóstolos. Inicia a luta contra a heresia dos donatistas, luta que manterá por quase 30 anos.
- 394 — O amigo Alípio é eleito bispo de Tagaste.
- 395 — Ainda que haja controvérsia sobre o fato, parece justo aceitar este ano como data da consagração de Agostinho como Bispo de Hipona.

E' consagrado pelo primaz da Numídia e será o auxiliar de Valério.

- 396 — Morre Valério e Agostinho lhe sucede no cargo.
- 397 — Escreve as "Confissões".
- 398 — Tem uma disputa com o bispo donatista Fortúnio e com o maniqueu Félix, que mais tarde se converte.
- 401 — Vai pela segunda vez a Cartago, para o Concílio.
- 411 — Em Cartago é realizada uma assembléia pública de donatistas e católicos que é presidida pelo tribuno Marcelino. Dura 3 dias (1, 3 e 8 de junho). Agostinho dela participa e, com um discurso extremamente convincente, pede a condenação dos adversários. O próprio Marcelino, com o édito de 26, a promulga.
- 414 — Encontro com o Bispo Paulo Orósio vindo especialmente da Espanha para consultar Agostinho.
- 416 — Toma parte no conselho de Milevi contra os pelagianos.
- 418 — A 1.º de maio, em Cartago, abre o concílio plenário dos bispos africanos para tratar da complicada questão pelagiana e das negociações entre Roma e Cartago.
- 419 — A 25 de maio, num novo concílio plenário faz promulgar os nove cânones contra o pelagianismo e a 30 do mesmo mês o concílio se dissolve, ratificando a condenação de Pelágio e notificando ao papa Bonifácio a carta sinodal.
- 426 — Na presença de dois bispos, Religiano e Martiniano, de todo o povo e o cléro de Hipona, expressa o desejo de ter um auxiliar, que efetivamente escolhe na pessoa do padre Eráclio.
- 429 — Os vândalos invadem a Numídia.
- 430 — A 28 de agosto, morre Agostinho (1)
 "Assim estancou esta torrente de eloquência que corria pelos campos da Igreja: assim escondeu-se a glória dos doutores, o refúgio dos pobres, a luz do mundo de então; assim calou-se o apregoador da palavra divina, caiu o corajoso combatente da heresia, descansou o insigne arquiteto que elevou a casa de Deus trabalhando com a potência do talento, ensinando com o esplendor da vida; assim se pôs êste imenso sol, secou êste rio, morreu o

1) - Êstes dados biográficos foram extraídos dos publicados por Mario Capodicasa em "Le Confessionni" de Santo Agostinho (Società Apostolica Stampa, Roma, 1949, p. XLII e seguintes), porém ampliados e modificados, depois de ter consultado diretamente a obra autobiográfica do Santo.

fênix da sabedoria, queimado pela sagrada chama do amor; assim a pérola dos doutores foi transportada ao céu". (2).

I — NOTÍCIAS SÔBRE O "DE MAGISTRO"

Santo Agostinho (nascido a 13 de novembro de 354 e falecido a 28 de agosto de 430) após ter recebido o batismo cristão das mãos de Santo Ambrósio em Milão no ano de 387, juntamente com seu filho natural Adeodato, voltou à África (388). Lá chegado, demorou-se alguns dias em Cartago e dirigiu-se após à nativa Tagaste, onde, ao reunir outros homens também recém batizados, fundou um cenóbio: serão êstes os primeiros monges agostinianos. Neste novo ambiente, cheio de fervor religioso e apostólico, deu início à educação literária de Adeodato, que tinha dezesseis anos e que de modo especial preocupava o pai, por ser a recordação viva de sua vida passada, feita de tantos deslises e intemperanças morais. Adeodato, agora cristão, deve unir a instrução religiosa à profana para poder tornar-se um bom apóstolo de Deus, porque as verdades da fé, para serem propagadas, se apoiam também sôbre um sólido alicerce de cultura humana. Agostinho portanto, tem intenção de fazer do filho um douto, não sômente nas cousas de Deus, mas também nas dos homens: estas como auxílio e meio para melhor compreender e fazer compreender aquelas. Inicia tal preparação procurando introduzi-lo, antes que a qualquer outra disciplina, às letras, tratando da linguagem, que é primeiro e mais imediato meio de expressão do homem.

Afastando-se completamente dos usos do tempo, Agostinho não instrui o filho através da comunicação de noções já prontas, ou usando textos de gramáticos conhecidos e adotados nas escolas latinas da época, mas introduz diretamente o jovem Adeodato à consideração da linguagem, dirigindo-se logo ao âmago da cousa a aprender: conversa sôbre a razão de ser da linguagem, procurando evitar as definições de outros e as suas próprias.

Apoiando-se sôbre as possibilidades de raciocínio e sôbre a inteligência muito viva do filho, segue uma ordem lógica aparentemente compacta e quase dialética, mas intimamente muito poética e afetiva, e assim introduz e conduz tôda aprendizagem, que na realidade se torna uma discussão muito amorosa entre pai e filho. Portanto não é uma análise estreitamente científica sôbre o puro e simples valor gramatical da linguagem e das palavras em sí e por si que se torna objeto e método dessa discussão, mas uma palestra repleta de finas intuições e ocultos significados, de onde continuamente saltam a relati-

2) - São palavras do escritor africano Vitor de Vita em elogio a Santo Agostinho Cfr.: Victor Vitensis, *Historia persecutionis Africanae Provinciae sub Genserico et Hunorico regibus Wandalorum*, 1, 2; ed. C. Halm in "*Monumenta Germaniae Historica*", vol. III,1; Berlin, 1878,p.4.

vidade gramatical e semântica da palavra humana, assim como a maneira de dar-lhe plenitude de expressão e portanto validade. Realmente nem sempre conseguimos descobrir até que ponto qual dos dois únicos interlocutores ensine e qual aprenda, porque Agostinho e Adeodato objetam um ao outro, com franqueza, as próprias impressões: o mestre desce até o aluno enquanto este, não poucas vezes se ergue, com seu raciocínio, à formulação de conceitos agudíssimos, a ponto de induzir às vezes Agostinho a aceitar — assombrado — certas ágeis e conclusivas observações do filho.

Adeodato assim, chega por si próprio a descobrir o erro e a preparar seu espírito e sua inteligência para receber, e portanto compreender, a doutrina que o pai desejava ensinar-lhe, como fundamento à prossecução dos sucessivos momentos de seu preparo em elaboração.

Agostinho quis documentar este início da instrução do filho, escrevendo este diálogo formativo e afetuoso, onde se percebe com que cuidado o pai educa, e procura dirigir o espírito do próprio filho. Escreveu-o em Cartago em 389, no mesmo ano da morte de Adeodato.

II — O INTERLOCUTOR ADEODATO

Quem lê o “De Magistro”, desde as primeiras linhas, é tomado de um sentimento de assombro e — diria — de incredulidade diante da agudeza da inteligência e do raciocínio, mostrada pelo adolescente Adeodato durante o desenrolar do debate, onde ele se sai com muita habilidade, ainda que, ao formular seu pensamento, apresente cá e lá, natural e impulsiva ingenuidade. Seríamos tentados a acreditar que se trata de um interlocutor fitício, que a fantasia de Agostinho tenha propositalmente criado para ter ocasião e modo de apresentar uma própria teoria. Adeodato se nos parece antes como a encarnação ideal e literária de um tipo de juvenzinho, que a conversão ao cristianismo e o batismo tornaram dócil e diligente, do que uma pessoa realmente vivida, tão grande é sua paixão de aprender tão alta disciplina e tal a qualidade dos sentimentos por ele expressos.

Sem dúvida esta impressão, que pode surgir no leitor com facilidade, não pode ir além duma mera impressão, porque passando da leitura à primeira vista a uma compreensão atenta do escrito, poder-se-á observar claramente que se Adeodato demonstra excelentes faculdades de mente, não está absolutamente a salvo de certas características psicológicas estritamente próprias da idade de um adolescente que, como se sabe, é sempre oprimido por graves problemas e cheio de intuições muitas vezes portadoras de uma luminosidade e exatidão que podem deixar atônitos os adultos.

Além disso, Santo Agostinho faz direta e clara referência à pessoa do filho, a seus dotes e qualidades de inteligência da qual como pai se mostra intimamente orgulhoso, mas também trêpidamente apreensivo, como ainda à originalidade das palavras que profere no diálogo.

Encontramos isto nas Confissões (livro IX, cap. 6.^o) onde escreve textualmente: “A nós juntamos (3) o dolescente Adeodato, filho de minha carne e de meu pecado. Tu (4) o tinhas bem formado; tinha cêrca de quinze anos e pela inteligênciã superava muitos homens sérios e doutos. Eu nada mais faço senão confessar teus dons, ó Senhor meu Deus, criador de todas as coisas.

Tu és, poderosíssimo em dar forma a nossas deformidades, já que naquele jovem nada tinha eu de meu, a não ser o pecado. O próprio propósito de educá-lo em Tua doutrina me foi inspirado por Ti e mais ninguém: confesso a Ti os Teus dons.

Há um livro intitulado “O Mestre”; aí êle diáloga comigo. Tu sabes que todos os sentimentos expressos nêle, por bôca de meu interlocutor pertencem a êle quando contava dezesseis anos. E notei nêle outras cousas assombrosas. Aquela inteligênciã enfim, punha-me mêdo. E quem além de Ti, pode crear semelhantes maravilhas? Muito cêdo Tu tiraste sua vida desta terra e eu tenho dêle uma recordação sem pesar, porque nada tenho a temer por sua infânciã nem por sua adolescência, nem por sua vida de jovem. Quis que me fôsse coetâneo em Tua graça, para depois educá-lo em Tua disciplina”.

III — ESTRUTURA DO “DE MAGISTRO”

Os quatorze pequenos capítulos que compõem êste opúsculo poderiam ser divididos em três partes fundamentais: a primeira, na qual ocorre a discussão sôbre a finalidade imediata da linguagem e sôbre as relações entre palavras e cousas (cap. I-VI); a segunda, à maneira de intermezzo, onde Agostinho pede a Adeodato para recapitular a discussão e as conclusões tiradas (cap. VII); a terceira, onde, retomando mais a fundo a questão inicial, se desenvolve uma teoria moral para concluir sôbre a exclusividade do verdadeiro ensinamento por parte de Cristo (cap. VIII-XIV). O procedimento usado é o do método socrático, onde a ironia benévola do mestre naturalmente nunca chega a ofender a personalidade do aluno dando-lhe, ao contrário, um certo orgulho, que o estimula à reflexão e lhe sugere indiretamente as argumentações, convencendo-o assim de que é o autor da descoberta da verdade e portanto de ter conquistado por si só as conclusões certas e lógicas, mesmo se expostas pelo mestre. Em Agostinho, porém, a esta maiêutica socrática, une-se uma grande afeição cristã, mediante a qual ao frio intelectualismo grego substitui-se uma tal doçura de palavra, que revela indulgência e misericórdia, mesmo incluindo uma severidade e uma retidão lógicas, inflexíveis e cristalinas. Dêste modo o ímpeto de inteligênciã torna-se férvido fator de bondade imediata e de compreensão singular para com as possíveis quedas dialéticas do

3) - Ao receber o batismo.

4) - Ó Senhor.

jovem, que, quando érra e é chamado a refletir, encontra dentro da própria correção, não a autoridade subjetiva e dogmática do mestre, mas a objetiva da verdade, que não havia conseguido ver antes.

Nesta atmosfera são apresentados e discutidos, entre Agostinho e Adeodato, os vários argumentos: — 1.º) finalidade da linguagem; 2.º) que o homem mostra o significado das palavras somente com as palavras; 3.º) se é possível mostrar alguma coisa sem o emprêgo de um sinal; 4.º) se os sinais se mostram com sinais; 5.º) sinais recíprocos; 6.º) sinais que se significam a si mesmos; 7.º) que para poder dar uma resposta a quem nos interroga devemos compreender, após tê-las percebido mediante os sinais, as cousas que êstes indicam; 8.º) se aos seus sinais devemos preferir as cousas ou seu conhecimento; 9.º) que não aprendemos pelas palavras, que ressoam do exterior, mas da Verdade que ensina interiormente; 10.º) que Cristo é a Verdade, que ensina interiormente; 11.º) que a fôrça das palavras não consegue mostrar nem o pensamento de quem fala; 12.º) que Cristo ensina interiormente enquanto o homem admoesta exteriormente com a palavra.

Tôda a discussão é praticamente colocada entre dois polos opostos: se é possível mostrar diretamente as cousas sem as palavras e se as palavras ou “sinais” (incluindo também os que não são palavras) já supõem o conhecimento das causas: o que seria enfim afirmar se o homem que ensina com a palavra externa pode realmente ensinar e portanto pode ser chamado com propriedade mestre ou se outros têm direito a tal título. Nisto consiste tôda a estrutura interna do “De Magistro”, razão pela qual do princípio ao fim, a obra agostiniana insiste sôbre a maior ou menor validez da linguagem humana, para concluir naturalmente sôbre sua relatividade.

Realmente, o diálogo começa com esta pergunta de Agostinho ao filho: **“Que te parece que queremos fazer quando falamos?”** Do que segue de todo o contexto, a interrogação não parece querer ser apenas uma simples maneira de iniciar uma discussão sôbre um tema, mas esconde uma grave dúvida sôbre a possibilidade de falar. Apresentada com concreta e humilde intenção, revela um claro sentido de ceticismo que deixa a porta aberta aos mais variados sentidos e permite entrever também uma exposição muito mais ampla e que poderia ser facilmente tomada como o ponto substancial da longa discussão sôbre os vários problemas ligados à linguagem apresentada cientificamente pela primeira vez por Platão no “Crátilo” e ainda hoje atualíssima.

A pergunta, realmente, parece querer dizer: “Em substância, que pensas que somos capazes de fazer com a palavra? Qual é o valor intrínseco da palavra?”

Naturalmente Adeodato não chega a compreender a complexidade de sentidos ocultos na interrogação do pai e responde com um lugar comum que o bom senso lhe sugere com uma demasiado rápida reflexão: “Ensinar ou aprender”. Mas está justamente aqui

o ponto substancial da validade ou não da palavra. Mas que ensinar? E como? Ensinar significa muito mais do que proferir palavras. E além disso, a palavra poderá ensinar em si e por si, sem prever a realidade e quem ensina? Terá ela uma natureza objetiva e suficiente, independente da causa de onde se origina ou, ao contrário, não será ela, um som articulado pela bôca do homem e que portanto nos obrigue a procurar que cousa se liga a tal som? E como se determina a adesão da palavra ao objeto? Outrossim será ela entendida, por quem a ouve, no mesmo sentido, que lhe dá quem fala? E as cousas, por acaso, não ensinam é, portanto, não terão também uma linguagem própria? O gesto e a mímica não terão também uma linguagem sem proferir palavras? Portanto é preciso discutir sôbre os aspectos da palavra humana, que demonstra sua precariedade e inconsistência se fôr tomada apenas como faculdade humana.

Decorrente disso, há o aspecto, que é o mais importante, do inteligível, que forçosamente se deve ligar ao som audível para que êste se torne função social, isto é, seja veículo de pensamento.

Encontramos então dentro da palavra humana alguma cousa que faz parte de uma objetividade independente daquele “quê” de objetivo que existe na palavra pronunciada por nós. Tal objetividade pertence ao homem ou é dada ao homem? O inteligível faz parte do mundo estritamente individual e pessoal como propriedade inerente e específica do homem ou é também dado ao homem e se liga a êle caso êste consiga aderir-lhe?

Parece-nos que o problema apresentado por Santo Agostinho, em última análise, esteja exatamente aqui, porque ensinar e aprender é substancialmente questão de inteligibilidade que a palavra poderá operar, caso venha a transcender a relatividade e a finitude do sujeito e se realize na objetividade tornando-se “verbum”, isto é, pensamento — ato. Conseqüentemente será discutível afirmar que o homem ensina, porque o “verbum” não é específica atribuição do homem senão no sentido que, entre os sêres terrenos, sòmente ao homem é dado.

Mas êle não o possui como sua própria produção; conquista-o. Por isto no “verbum” há a verdade, porque não está ligado à fluidez da opinião subjetiva. Deduzimos então que homem para proceder com certeza, deve ao falar, ater-se à verdade do “verbum” consultando o que é válido, porque é imutável, o que é seguro, porque é inamovível, enfim, o que é verdadeiro porque é irretratável.

Sòmente após tal consulta a sua palavra não será mais mero som audível porque poderá encher-se totalmente de um sentido inteligível e universal do “verbum”.

Não é impossível consultar essa verdade: ela vive no homem como a luz no mundo dos objetos.

Que imagem poderíamos ter dos objetos se a luz não nô-los revelasse? Uma imagem feita de inconsistência, de abstração, de vacuidade.

Pois bem: é o caso da palavra humana antes da consulta: é vazia e inconsistente. Mas formulemos a imagem e o conceito do objeto depois que a luz nô-lo tiver mostrado: acontece o mesmo com a palavra.

A luz e o objeto, não obstante sua separação de entes diversos, são unidos pela recíproca enunciação. A palavra e a Verdade unem-se, enunciando-se alternativamente: a verdade deverá naturalmente existir sempre ao lado da palavra, para que esta como o objeto com a luz se revele e possa tornar-se doutrina e ensino; e, para os homens a palavra deverá também manter-se ao lado da verdade, para esta, — como a luz com o objeto — possa aparecer ao homem para que êle nela crie e a conquiste na medida de suas possibilidades terrenas. De onde se compreende que, como quem dá as imagens dos objetos é a luz, assim quem ensina não é a palavra do homem em si e por si, mas a da Verdade que fala no íntimo do homem: Cristo, que é “verbum” feito carne e que habita em nós.

A êste ponto poderíamos acrescentar (porque não parece estar fora do pensamento de Agostinho) que ensinar e aprender não são aspectos diferentes do processo educativo, mas somente distintos do mesmo ato, já que ambos se ligam necessariamente à consulta que o homem-mestre e o homem-aluno deverão fazer à Verdade de Cristo para dar sentido e corpo a sua palavra e portanto ao ensinamento do primeiro como à aprendizagem do segundo.

Adeodato encerra o diálogo, concluindo que está convencido da limitação do falar humano e da fundamental e decisiva importância da palavra de Cristo e acrescenta que a dissertação do pai tocou tudo o que constituia dúvida para êle, resolvendo completamente tôdas as suas dificuldades. “Certamente nada do que me era duvidoso foi por ti omitido”, completa Adeodato.

Nós, porém, não estamos tão satisfeitos como Adeodato porque não nos foram resolvidas tôdas as dúvidas, mas ao contrário a exposição de Agostinho suscitou-nos algumas — fundamentalíssimas — como por exemplo aquelas que nos foram formuladas intrinsecamente pelo problema da Vontade, que êle deixa perceber na conclusão, sem mencioná-lo o que é, ao contrário, substancial para tudo o que foi precedentemente expôsto por êle. (5)

IV — ASPECTOS DO PENSAMENTO FILOSÓFICO — PEDAGÓGICO DE SANTO AGOSTINHO

De nossa observação final parece tornar-se evidente que o opúsculo não foi escrito pelo Bispo de Hipona com a intenção explícita de dar-nos um tratado orgânico e rígido sôbre a linguagem nem sôbre

5) - Numa obra sucessiva no “De Libero Arbitrio”, que deve ser pôsto em extrita relação com o “De Magistro”, abordará êste problema. Se no “De Magistro” nos dá um esbôço da teoria da **Iluminação divina**, no “De Libero Arbitrio” expõe amplamente o caminho da razão a Deus, sob o império da vontade. Enviamos portanto a essa obra o leitor, que quiser conhecer como o Santo trata e resolve tal problema.

a educação ou sobre suas relações. É apenas e efetivamente a documentação de um momento de sua atividade apostólica (e isto deve ser compreendido por quem lê com a intenção de tirar conclusões precisas e definitivas) dirigida, neste momento, à educação do filho, de quem deseja fazer um pregador da fé, culto e, mais ainda, sábio.

Não nos parece, porém, demais pensar que Agostinho, visse em seu filho também os filhos alheios, isto é, a juventude em geral, desejando que fosse educada segundo a sabedoria da luz divina. Portanto ainda que não se tivesse proposto o problema educativo em todos os seus múltiplos aspectos teóricos e em sua concretização didática, é possível que lhe interessasse mais fixar um conceito central e decididamente aderente à ubertosa fecundidade do espírito da doutrina cristã; o que ainda não se havia realizado completamente até seu tempo, visto que vigoravam sistemas romanos e espírito pagão nas próprias escolas dos cristãos, onde a cristianização portanto havia sido mais exterior que interior, mais “verbal” (logo sonora e ôca) que de substância cristológica. A suposição torna-se certeza se pensarmos com que resolutivo “realismo” destrói pouco a pouco, sem vacilar, o domínio da palavra humana.

Atitude que, de um certo modo, faz-nos perceber também uma tomada de posição precisa contra toda aquela sofisticada, aquela vã retórica, aquela “logomaquia”, enfim, aquela exaltação muito fátua e inconsistente, em que havia sido transformada a excelência, a correção, a eloqüência dos grandes oradores da classicidade.

Ele, que conhecia perfeitamente tais autores e que muito os admirava, sentia-se agora, talvez, diante do problema de enchê-los de substância divina para livrá-los dos gramatistas mesquinhos que lhes haviam tirado a substância humana.

A juventude de seu tempo, destinada à civilização de Cristo, precisava agora, no esfacelar-se de toda a beleza e a austeridade da tradição romana, encontrar na cultura a prova do valor de um mundo íntimo a ser cultivado, no qual crer e por meio do qual dirigir-se. No fundo, não havia sido este o drama e a história do próprio Agostinho que havia passado do “Hortensius” de Cícero ao Evangelho de Cristo? A vacuidade da palavra, emergindo das diatribes incincludentes daqueles tempos, tinha aumentado mais a sede da procura de “alguma coisa” de concreto e de estável, de seguro e de certo justamente dentro do invólucro da própria palavra. Se observarmos bem as etapas da conversão agostiniana, encontramos freqüentemente a preocupação viril de captar o peso e o valor da realidade na palavra: realidade que, revestida desta ou daquela expressão verbal, pudesse trazer-lhe uma segura consistência intuitiva, mediante formas poéticas, capazes de dar à sua mente a convicção da existência nela de um “fator” permanente, inamovível e, portanto, independente das oportunidades do relativismo da opinião humana. Ele teve que estudar, meditar e sofrer muito para chegar a compreender tão unífrica consistência mas quando a descobriu

e a compreendeu foi salvo e completamente invadido pelo esplendor, que da descoberta reluziu imediatamente a seus olhos, por que avistou Cristo!

As alquimias gramaticais dos definidores (contra os quais no cap. XIII, 44 do Diálogo demonstra ainda uma clara desconfiança) tinham lhe sido mais obstáculo do que ajuda para chegar a esta luz, justamente porque haviam dessecado a linguagem tirando-lhe a fusão com o pensamento e estabelecendo quase uma discotomia entre o som da palavra externa e o sentido da inteligibilidade ideal, expresso internamente por ele.

Parece-nos que, aquêlê leve ceticismo, ao qual já acenamos, não seja apenas fruto do fervor do crente cristão frente a tudo o que é terreno e portanto também da palavra, mas que nasça também do facto de ter percebido esta perda de prestígio humano e universal por parte da palavra na própria sociedade das pessoas cultas.

Faltando-lhe unidade e plenitude de sentido, visto que a sepsia dos gramáticos a havia separado da sua real função mais poética que formal, mais expressão de matéria inteligível que cerebral, mais volume de espaço e de tempo interiores que categoria rígida, enfim mais sentimento que razão, Agostinho intimamente percebeu a necessidade de devolver à palavra seu teor e sua vibratibilidade humana e divina. Mesmo porque a palavra humana, se fôr compreendida e usada em seu justo e verdadeiro diapásão, responde com ecos de ressonância divina.

Ora, ao contrário, chegar a dividir uma da outra como acontece no "De Magistro", e chamar a palavra humana "som e ruído da palavra" como escreve Agostinho, demonstra a clareza, quase desoladora, da constatação à qual ela havia sido reduzida. Mas implicitamente estabelece também a existência de uma outra palavra possível ao homem, a qual não é som e ruído. Na verdade o epílogo do diálogo nos diz que esta segunda é a de Cristo, porém antes do epílogo a discussão é conduzida pelo Santo com uma agudeza que nos faz compreender a possibilidade de compor uma palavra humana que não é simples som e ruído: basta uní-la novamente a um "fator" que a preencha; isto é, reconduzí-la a sua justa e natural função. Este é um aspecto fundamental e decisivo, que praticamente inspira todo o pensamento filosófico — pedagógico de Agostinho, que na maioria de suas obras, não se cansa de descrever a conveniência indispensável de aprofundar admiravelmente aquela conexão do divino e do humano que é nossa exata história e, de uma maneira particular para o Cristianismo, o carácter essencial de cada obra de formação espiritual. Isso é encontrado no "De Ordine" opúsculo composto de uma parte pedagógica que justifica a cultura e o ensino das ciências profanas, como também no "De Magistro", onde se trata, ainda que resumidamente, do problema da instrução e da natureza do aprender, como no "De Doctrina Christiana", onde se formula um verdadeiro plano de estudos para a preparação dos futuros mestres das escolas cristãs e, enfim, no "De Catechi-

zandis Rudibus", onde se ensina como instruir os que se preparam a receber o batismo, isto é, onde se sugerem os métodos que devem ser seguidos nas escolas dos catecúmenos.

Em Cartago, em Roma, em Milão, Agostinho tinha tido grandes triunfos mundanos como professor de retórica, mas êstes lhe serviram apenas para aumentar sua ínfima insatisfação porque tinha visto despedaçar-se a fragilidade tanto dos mitos do Maniqueísmo como dos da escola loquaz (como chamava a escola retórica): vãos brinquedos diante de seu tormento de encontrar uma adequada explicação para o profundo dissídio que se estabeleceu nêle para colher uma densidade histórica na linguagem, que é exteriorização do espírito que pensa e, pensando, opera.

Foi o neoplatonismo que, ao revelar-lhe a espiritualidade de Deus e da alma, lhe abriu as portas do Cristianismo, onde havia de encontrar esse "fator" universal de certeza na própria palavra. O Cristianismo, que ao mito substituiu a verdade, à simples espiritualidade de Deus o Deus verdadeiro (o Cristo, Deus-Homem) e à espiritualidade da alma acrescentava uma própria operosidade real e interior, mediante o contato com o corpo de Cristo, que a habita, segundo o que tinha aprendido de Paulo de Tarso.

Desta maneira convenceu-se de que entre Deus e o homem não há separação inexorável, mas correspondência; razão por que o homem toma sentido pelo próprio fato de permanecer unido a Deus. O "fiat" da criação tinha nativamente estabelecido esta relação, quebrada, é verdade, pelo pecado original, mas reativada com maior harmonicidade pelo sacrifício do Gólgota.

O "fiat" portanto, (como nos sugere e nos convida a pensar o mais profundo sentido da exposição de Agostinho) será início, mas também continuação, da história do indivíduo e de toda a humanidade porque a condiciona na existência e na permanência real.

Ora, se é verdade que aprendemos pela vida e para a vida, o círculo então se fecha mediante a volta, com nosso aprender, à própria vida, isto é, ao "fiat". Portanto ao princípio da vida se liga novamente o "fator" necessário, que pode dar substância à palavra, da qual o próprio "fator" — é claro — se origina. E devemos compreender toda vida: seja a vida humana e terrena, seja a outra, a espiritual; pois que o "fiat" criou igualmente uma e outra, no mesmo ato, de maneira que o homem viveu e falou.

Torna-se conseqüência pacífica que o mestre de tal vida certamente não poderá ser quem não a deu, mas quem a deu.

Será o Mestre celeste, que sabe com plenitude a vida.

Portanto o homem para aprender deverá consultar tal mestre, que fala a todas as almas e as ilumina de vida. “Sôbre todas as cousas que ouvimos, nos consultamos não aquêle que nos fala e que ressoa exteriormente, mas a verdade que dentro de nós preside pròpriamente; talvez as palavras sòmente nos levem a consultá-la. Mas aquêle que foi consultado ensina realmente, aquêle Cristo que mora no íntimo do homem, isto é, a imutável virtude e a eterna sabedoria de Deus, — que tôda alma racional consulta; mas que se revela a cada um quanto é permitido por sua própria boa ou má vontade”.

O pensamento pedagógico de Santo Agostinho resolve-se completamente nesta consulta que o homem pode fazer, tomando como base aquela sua originalíssima teoria da **Iluminação**, pela qual é demonstrada intimamente real e eficaz para a alma, a união com Cristo de que falamos, união esta operadora da plenitude da palavra, porque operadora de vida e portanto de educação.

O homem pode ter o mestre exterior, mas êste na realidade não ensina, porque se o educando não usa sua vontade para pôr-se à escola daquela verdade que fala no interior, não poderá ter contato com a plena realidade. O mestre exterior é homem, como também é homem aquêle ao qual quer ensinar, e portanto também êle tem necessidade dêste contato, por cousa de sua própria condição de insuficiência humana; seja, em primeiro lugar, para educar-se a si próprio, seja para que a sua palavra possa ter a eficácia “admoestadora” e solicitadora de ato interior, com o qual a alma do educando conquista a Verdade, e enfim para que sua palavra possa chegar a amoldar o pensamento, expressando-o completa e fielmente.

A iluminação, que Agostinho põe como fundamento de seu pensamento pedagógico e que formula pela primeira vez neste diálogo, não deve ser confundida com a “reminiscência” platônica e neoplatônica ou com o “inatismo” dos modernos (Descartes 1596 — 1650; Leibnitz, 1646 — 1716) ainda que apresente uma tessitura externa que lhe dá aparente semelhança com estas duas teorias sob o aspeto filosófico. Tal confusão negaria o fecundo princípio sôbre o qual ela se apoia e do qual ela toma forma, invalidando-a em sua própria plenitude de pensamento e de teoria e portanto destruindo também as conclusões (por sua vez fecundíssimas) que lhe são inerentes.

Confunde-se ao contrário, com o princípio da união mística da alma com Cristo, o qual faltou em Platão por ser pagão, e nos racionalistas modernos por não terem compreendido a fundamental e revolucionária importância, tanto filosófica como pedagógica, dum princípio, que fixava definitivamente novas franquias de espírito e de pensamento, razão pela qual o cristianismo pode chamar-se movimento de transformação radical da história, separando e diferenciando as Idades.

Ainda que não seja nossa intenção procedermos aqui a uma análise minuciosa, queremos contudo pôr em evidência certos aspectos específicos da teoria da iluminação de Santo Agostinho, para que rapidamente possamos ver o que dizíamos acima, além da originalidade do pensamento, que foi o primeiro, da história do cristianismo, a apresentar uma teoria filosófico-pedagógica estritamente baseada sobre a mais íntima e verdadeira estrutura da doutrina de vida cristã.

A **Iluminação** de Agostinho supõe Deus presente em nós; sintetiza metafisicamente o meio para demonstrar a existência de Deus; estabelece os valores de nossa alma enquanto habitada por Cristo, verdade infalível; determina claramente uma gnosiologia, na qual fica demonstrada a incompatibilidade, na ordem humana, entre pensamento e linguagem, isto é, a impossibilidade radical de nosso meio de expressão verbal para externar o conceito que, pelo contrário, está ligado à Verdade, que habita em nós; formula, mediante o autogoverno voluntarístico da alma, a lei fundamental, que rege o processo íntimo de educação, indicando as relações entre Cristo e a alma, dadas pelo amor; não desvaloriza os sentidos e opiniões como faz Platão; reconhece substancialmente, junto com o da vontade, o peso decisivo da inteligência, ativamente conquistadora, de onde resulta um original conceito de memória (considerada também ativamente, como faculdade do presente, atual ou potencial, como entidade transpsicológica da alma dilatada à luz de Deus “sol dos espíritos”). A inteligência assim, torna-se inteligível (6) na suprema regra ideal do ser. Por conseguinte, conhecemos porque a memória tem em si uma soma de aquisições, que permitem o conhecimento; as quais são devidas à mente e aos sentidos e dizem respeito às cousas que são cognoscíveis por meio do corpo. Na memória formam-se as imagens das cousas percebidas pelos sentidos.

Com a teoria da iluminação (mesmo que não afirme ser possível atingir Deus intuitivamente como objeto de visão imediata e que no ato da criação Deus tenha posto impressões materiais e suas idéias como traços assinalados que a experiência despertaria, como admitem o platonismo e o inatismo) Agostinho sustenta portanto que Cristo “sol secreto” exerce sobre a alma, uma influência para irradiar nela a luz daquela idéia que “ab aeterno” está n’Ele e que é condição da inteligibilidade, por parte do homem, deste ou daquele objeto. Assim, Cristo ilumina e transfigura o mundo interior do homem. Mediante tal luz torna-se-nos possível perceber o que é inteligível nas cousas, sem que ela se confunda com a alma, porque entre a própria Verdade e a alma há o ato do querer e do “intelligere”. (7) A voz de Cristo — Mestre atua

6) - Cfr.: De Trinitate, 15,21.

7) - Não se pense que este sistema gnoseológico de Agostinho seja intelectualista (como o grego, por ex.) ou, ainda menos, voluntarista. É pelo contrário, a sublimação de um pensamento filosófico que transborda na mística, “para resolver o método crí-

na alma, quando pronuncia a palavra interior, exprimindo, cada vez que o faz, o significado ideal: Êle traz a imagem das razões eternas, que Nêle se encontram (8)

Assim temos o conhecimento interior, que poderá ser expresso pela palavra exterior, desde porém que esta não renuncie a sua função de "verbum" (como dizíamos); isto é, não se limite a ser puro som, mas manifeste sincera e completamente o pensamento.

O pensamento, pois, sairá da memória (repetimos: daquêle conjunto de imagens formado pelos sentidos ao perceberem, pela inteligência ao conhecer e pela ajuda da Iluminação Divina ao dar a possibilidade de perceber o que há de inteligível nas cousas), e será portanto mais memória do que inteligência, assim como será realidade, porque a memória — donde êle provém — é fruto da realidade.

Note-se o valor fundamental que a memória vem a ter para Santo Agostinho, ao considerá-la, desta maneira, presencialidade atual e ativa, por conseguinte, potencial. Eis a razão por que numa outra obra do Santo, o "De Trinitate", encontramos essa faculdade considerada como o ponto de partida de sua doutrina gnoseológica. Ela empenha todas as outras faculdades humanas para formar-se e, depois, as usa para descobrir a Verdade, que já existe em nós. (9) Ela opera partindo da vida objetiva (da realidade relativa) para chegar "àquela realidade absoluta, comum a todos os homens e eterna, a Verdade, que todos querem e cujo germen está no coração de todos, mas que nem todos conseguem ver, atraídos como são, pelas cousas exteriores". (10).

Esse conceito de memória é imensamente fecundo do ponto de vista pedagógico, porque determina, em última análise, todo o processo educativo, ao estabelecer relações tão intimamente entrelaçadas entre a alma e o Mestre interior, e ao deixá-las dependentes de um ato voluntário e volitivo para ouvir a Cristo, quando possibilita o conhecimento humano e assim coloca a alma a contato da Verdade nas cousas; a qual é o "primum", o princípio, para remontar ao "fiat" da vida, por conseguinte, a Deus.

V — REALIDADE DA EDUCAÇÃO — CO-INTUIÇÃO E NÃO INTUIÇÃO

O pensamento de Sto. Agostinho traz em si, congênita, uma conclusão imediata e positiva: a possibilidade de ensinar e de aprender é

tico do platonismo numa experiência psicológicamente explicável, mesmo que fuja ao contrôle de uma lógica humana na íntima iluminação do Verbo. Não há verdade fora da Verdade; não há luz fora da Luz, que é o Verbo de Deus", segundo o comentário de Mario Capodicasa no XX.º cap. das Confissões, (obra cit., pag. 356, nota I), onde Santo Agostinho volta sôbre êste conceito.

8) - Cfr.: De Civ. Dei, X, 2; XI, 1.º - De Trin., XII, 15; XIV, 15; - Conf. VII, 10.

9) - Cfr.: De vera religione, 30, 31, 39; - De lib. arbitrio, II, 1; - De Trin., VII, 6.

10) - Mario Capodicasa, obra cit., p. 351, n. 1

certa. Santo Agostinho, não se interessa por estabelecer uma discussão científica sobre a capacidade de ensinar e aprender, porque compreende intuitivamente (como somente um grande convertido podia intuir) que o verdadeiro êxito no conhecer não é somente consequência do fato de possuir a **capacidade** cognoscitiva, mas depende também de um conjunto de circunstâncias favoráveis, que somente podem ser preparadas acidentalmente pelo homem, enquanto que substancialmente as dispõe quem tem o domínio universal de todas as cousas e de todas as circunstâncias: Deus, que dirige a sua vontade, o curso dos acontecimentos. Considerando além disso que a capacidade geral de conhecer a verdade e de atuar (realizar) o bem, foi enfraquecida e limitada em sua positiva realização pelo pecado original, torna-se praticamente bastante difícil ao homem, abandonado a si mesmo, pôr em ação, fazer agir estas possibilidades, ainda que sejam inerentes a sua natureza.

Portanto, para Santo Agostinho, o problema é o da realidade concreta e positiva do ensino e portanto da educação, onde se acha incluído, não tanto o modo empírico de proceder, mas sobretudo sua condição ideal, de que, o processo prático, é o reflexo direto e consequente, porque entre a ordem natural e a sobrenatural não há solução imperiosa ou repugnância, mas íntima conexão e consequência.

De tal modo, tanto as causas sensíveis como as inteligíveis, podem ser aprendidas: as primeiras diretamente, ou vendo-as em si mesmas ou através de cousas semelhantes ou de figuras ou gestos, como se diz no cap. XI, 36 do "De Magistro": "Ensina-me algo, quem apresentar, diante de meus olhos ou para um dos sentidos do corpo ou também à própria mente as cousas que quero conhecer"; as segundas, indiretamente; através dos inteligíveis, como se afirma mais abaixo, no mesmo capítulo (§ 37)

Naturalmente, admitida a possibilidade do ensino sobre um plano de transcendência em que o homem opera indiretamente, é estabelecida uma certa confusão entre o próprio ensino e a pesquisa pessoal e portanto entre aprender e educar, entre autoeducação e heteroeducação.

Disto se compreende e se justifica porque Agostinho, neste seu trabalho discute diretamente sobre a palavra e não sobre as faculdades de quem aprende, interessando-se sem demora mais pelo êxito prático e concreto do aprender do que pelas condições das possibilidades de aprender. Realmente, a palavra (seja ela exterior) é instrumento, veículo ou estímulo (de qualquer maneira, sempre meio de abreviar a formação dos conceitos no espírito discente) de ciência, que é, como já dissemos — vida. O problema do conhecer é problema direto da vida natural e sobrenatural em seus múltiplos aspetos, tanto externa como internamente. Esta existe, cresce e progride no homem e fora dele com analogias uniformes, de maneira que a obra educadora individual não pode ser imaginada completamente autonoma ou separada daquela universal e transcendente da vida, porque não é esta que é

provocada pelo esforço e pelas percepções pessoais, mas aquela mediante a perenidade e a suficiência da vida. Aliás, a primeira existirá apenas como ato da segunda.

Conclui-se que o ensino, na ordem das cousas humanas, terá origem não nas possibilidades de sua atuação (que são inerentes a sua natureza universal), mas do curso real da vida, (onde se encontra a harmonia da própria vida) no qual Deus opera, tornando eficazes, com a graça, as possibilidades da natureza e portanto do homem, que tem a razão e a vontade corrompidas pelo pecado e que portanto seria incapaz (também por isto) de aprender e educar-se verdadeiramente.

Encontramos aqui o ponto mais original e mais atual do pensamento de Agostinho. Em tese, toda a pedagogia contemporânea, nascida da revolução romântica do século passado, no que ela tem de positivo, sustenta exatamente a necessidade de compreensões contínuas, recíprocas e constantes, entre o mundo do espírito e a vida. O aluno foi transformado no centro da escola, transferindo assim o interesse do programa, da didática, do método e do próprio docente para o desenvolvimento autônomo do educando, para o ativismo e a iniciativa individuais, reconhecendo o poder determinante da pesquisa pessoal (na qual se empenham inteligência, razão e vontade), que se torna positiva ao contato direto e intuitivo da realidade. Portanto também a pedagogia hodierna admite a importância fundamental de um "quid" de certeza educativa, que emana das relações entre espírito e vida e, de tal modo, vem colocar-se, ainda que por caminhos e com perspectivas diferentes, no plano científico percebido por Agostinho. Infelizmente, ela ainda não conseguiu compreender que é necessário subir mais e colocar o problema não na ação do desenvolvimento inato e misterioso da natureza e do vir-a-ser do espírito (como geralmente se pensa hoje), refugiando-se sob a autoridade, considerada quase onipotente, da psicologia, da biologia, da sociologia e de outras ciências (todas úteis e até necessárias, desde que mantidas em seu papel de coadjuvantes) mas de um conceito de realismo sobrenatural, de onde efetivamente pode tomar sentido o ato de união (indispensável e imprescindível) entre a natureza externa e vida interna, capaz de refazer divinamente as almas e portanto de tornar o homem, malgrado suas deficiências congênitas, mais do que douto, sábio.

Há quem negue que Agostinho possa ser considerado precursor do moderno método intuitivo. Não é este o lugar de entrar no mérito de tal discussão, mas sem dúvida não se pode deixar de reconhecer uma certa afinidade ideal entre eles, se analisarmos as cousas do ponto de vista essencial, além daquele do uso prático e imediato.

O processo de instrução (e portanto de educação) exposto no "De Magistro" é "ante litteram" e "in re", onde opera toda a espiritualidade individual a que se reduz a realidade do conhecimento imediato e subjetivo: o ato de conhecer é um ato intuitivo. Intuição portanto é compreendida em seu ascendente etimológico de percepção direta do que

acontece na consciência, quando, por exemplo, vemos uma côr ,tocamos um corpo, enfim, constatamos um fenômeno, colhendo sua inteligibilidade com as faculdades espirituais, através dos sentidos.

Instituição que é contemporaneamente imediata, racional, inventiva, empírica nemônica intelectual e metafísica porque não admite atributos que lhe fracionem a unidade, já que não se destina a especificar momentos opostos ou apenas distintos do espírito, mas exprime todo o nexos de simultaneidade do espírito em seu momento de operar o conhecimento, soma unitária e expressiva das relações da vida interna e externa.

Ela se distingue da gnose grega, porque conhecer uma coisa não significa, para tal espécie de intuição, confundir-se com ela.

E nem chega a ser o que Plotino e certos místicos cristãos a julgaram: função fundamental do êxtase. Circunscreve-se (segundo o sentido que nos parece mais próximo ao desenvolvimento do pensamento contido no "De Magistro") à ordem da mais estrita preparação consciente, da mais segura posse do entendimento, por conseguinte, do conhecimento, do saber e do pensar. Portanto não é percepção incerta e confusa que mais tarde venha a ser esclarecida com a expressão material, mas sim ato claro ainda que complexo, produzido pelo **ver** espiritual e pela experiência sensível, com admirável e divina contemporaneidade, porque "*contuemur in illa interiore luce Veritatis, qua ipse qui dicitur homo interior, illustratur et fruitur*" (cap. XII, 40 — vemos naquela luz interior da verdade pela qual é iluminado e dela frui o homem interior).

Ela é possível ao homem não pelo emprêgo de suas faculdades, que, sensíveis ou mentais, operam, quanto, ao contrário, mesmo operando, estas são tornadas capazes pela luz da Verdade, sem a qual não se compreenderia e não se justificaria êste conceito de intuição.

À possibilidade natural de perceber inerente ao homem, essa luz dá a fôrça de penetrar, compreender e reter a inteligibilidade das coisas e estabelece entre ela e o ato de intuir, um fato unívoco: a incidência do atuar concomitante do elemento humano e do divino. Agostinho diz "contuemur"; isto é, **vemos juntos**.

Portanto, parece evidente que para o Bispo de Hispona não se trata de uma intuição do tipo que estamos acostumados a conhecer no sentido histórico filosófico da palavra, onde se percebe o único agir das faculdades humanas, mas de uma espécie tôda particular, que colhe, ao contrário, o sentido mais íntimo (e cristãmente, mais exato e necessário) da revolucionária reforma pedagógica contida no Evangelho e nas cartas de Paulo de Tarso, onde se formula justamente a irrealidade de uma educação fora da união com Cristo, "caminho, verdade e vida" portanto com Aquêle que dá energia ao agir de nossas faculdades.

Não podemos então, por amor à exatidão, chamá-la intuição, devemos chamá-la **co-intuição**.

Pedagògicamente é talvez pouco científica esta co-intuição?

Limitar-nos-emos a responder que se a pedagogia contemporânea não tivesse perdido o verdadeiro conceito de sobrenatural, esta forma de método co-intuitivo já teria sido tratada sistematicamente por algum pedagogo moderno, porque na hodierna sistemática científico-pedagógica notam-se claríssimos sinais de um esforço para chegar ainda que por outros caminhos a esta conquista, que forma o valor central do conceito metodológico de Agostinho.

No entanto, demolindo a chamada escola tradicional, os postulados pedagógicos mais avançados de nossos dias reconhecem ao mestre (justamente como Santo Agostinho) uma parte mais de expositor, de elemento que abrevia o caminho para o conhecimento mais de admoestador e de acompanhante na formação do educando do que a outra, aquela apoditicamente imperiosa de forjador e de modelador, que lhe foi atribuída outrora, porque também nestes postulados se encontra a premissa (sobre a qual se move todo o "De Magistro") segundo a qual, sendo certa em cada homem a possibilidade auto-educadora, ele possui meios autônomos para presidir por si mesmo à própria modelação espiritual, não podendo portanto recebê-lo de outrem como um bloco de cêra.

Portanto, hoje também se reconhece que a obra do mestre externo é relativa ainda que não se lhe negue validez instrumental, com o implícito reconhecimento da fundamental importância da auto-determinação, no tornar-se educativo, do espírito do educando, que realiza sempre um colóquio interior, um ato interior de adesão para chegar a conhecer e, conhecendo, educar-se.

Agostinho chama a isto "consulta" e, ao contrário dos pedagogos contemporâneos, que vagam à procura do consultado, êle indica a luz divina, como interlocutora da alma, que desabrocha para a vida e que à vida apresenta mil "por quês", aos quais o mestre humano não sabe dar resposta, tendo que se contentar, quando muito, em melhorar sua arte somente para suscitar e tornar o mais frequente possível êste colóquio ou consulta.

VI — O "DE MAGISTRO" DE SANTO AGOSTINHO E O (DE SANTO TOMÁS

Além disso o fecundíssimo pensamento de Santo Agostinho sugere à nossa mente um sem número de outras cousas entre as quais aquela viva atualidade sobre a qual quisemos chamar a atenção do leitor, de uma forma especial, ainda que muito restrita. Foi justamente esta qualidade que nos levou a falar sobre êle, desejosos de indicá-lo aos jovens estudantes, que preparam sua formação histórico-pedagógica.

Não nos é possível, por causa da natureza dêste breve estudo introdutivo, estender a pesquisa, como gostaríamos, através dos séculos

para demonstrar que importância histórica e doutrinária tenha tido, em todos os tempos, esta obra; contudo, desejamos dizer ao jovem leitor que, ao longo do desenvolvimento histórico da pedagogia, desde o "De Magistro" agostiniano até nossos dias, sentimos ecoar insistentemente as posições ideais, a estrutura principal, as contribuições pedagógicas contidas nêle, ainda que muitas vêzes representadas de maneiras diversas e quase irreconhecíveis, revelando a excelência e a agudeza da tese central.

Como para toda a obra de Agostinho, também para êste opúsculo, estamos diante de um daquêles trabalhos que marcam um ponto de partida e, ao mesmo tempo, uma conquista substancial da humanidade, aos quais é sempre necessário voltar quando se quer progredir. Estamos diante de uma verdadeira alta comoção poética, que a dialética do filósofo nunca consegue completamente sondar e esgotar, a não ser num dado momento renuncie à conjectura lógica e poeticamente se abandone ao ímpeto do entusiasmo.

Marcada de sublimes afirmações e de ainda mais sublimes e estupendas incertezas, a concepção agostiniana deu a todos, como justamente é o destino da obra dos grandes poetas, sugestões, inspirações, esboços, côres e matéria. Há nela uma estrita afinidade de vicissitude história e política com a literatura de Paulo de Tarso, de quem Santo Agostinho se aproxima singularmente, não apenas por certos dados biográficos e espirituais, mas também por vibratilidade de mente na intelecção integral do verbo de Cristo.

O próprio Sto. Tomás, ao tratar do problema pedagógico, não pode eximir-se de remontar diretamente àquele que, por primeiro, tinha sabido dar à doutrina de Cristo uma sistematização verdadeiramente científica, também neste setor.

E logo queremos avisar que o Aquinate, em tal gesto, não apenas deixa de incluir uma tomada de posição contrária, mas nem tenta polemizar com Agostinho: aceita seu pensamento, em tôda sua validade e extensão fazendo uma apropriada e feliz interpretação e chegando assim a reconfirmá-lo por caminhos e com sistema diferente em sua tessitura cristã, ideal e filosófica.

No século de Santo Tomás imperavam duas doutrinas pedagógicas: a de Santo Agostinho, e a do filósofo árabe Averróes. Uma e outra, ainda que partindo de pressupostos antagônicos e portanto fossem de valor e significado completamente diferentes, contudo continham teses que pareciam apresentar praticamente a mesma solução.

O Aquinate examinou-as a ambas, porém, enquanto acolheu a primeira, condenou completamente a segunda, ressaltando o que era vicioso nesta e o que tornava verdadeira e aceitável aquela.

À tese averroista (que admite, nas relações entre mestre e discípulo, a específica atuação do **único intelecto ativo**), êle opôs uma refutação breve, mas decisiva na Suma Teológica (Parte I, q. 117, art.

I) demonstrando que o intelecto de cada homem é **ativo**, e não o **único** pensado por Averróes.

Ao pensamento pedagógico agostiniano, ao contrário, procurou estabelecer bases dialéticas mais estritamente científicas e dar-lhe portanto uma apresentação criticamente mais convincente, esclarecendo certos pontos, que podiam deixar acesso a interpretações perigosas. Naturalmente com isto Santo Tomás, trouxe uma contribuição considerável, a ponto de o seu "De Magistro" representar um desenvolvimento e uma complementação (por vezes necessária) ao de Agostinho.

Portanto não se pode falar de divergência entre os dois, mas no máximo de diferenças (e custa-nos muito também usar esta expressão) entre a feliz intuição poética-pedagógica agostiniana e a clarificação tomista da mesma. Entre os dois trabalhos a verdadeira e única diferença é só a que imprimem momentos históricos diferentes à posição assumida diante da tese comum e concorde. Santo Tomás a apresenta e discorre sôbre ela, como um escolástico, habituado a repensar tudo com a mente calma, com lógica fluente e crítica sagaz (como aliás era próprio de seu modo de trabalhar) enquanto Agostinho nô-la expressa com todo o fervor do convertido, cheio de ascensões místicas, de calor lírico, ardentemente repleto de afetos, que, como é próprio da poesia, fazem-lhe perder intuitivamente a necessidade das distinções subtís para afirmar a mediação do conceito.

A prosa do primeiro, corre como um rio bem canalizado e a do segundo como uma torrente de primavera.

Tomando êste fato como base, podemos assinalar algumas dessas chamadas diferenças: a) — Santo Agostinho manifesta-se, sôbre a linguagem, de uma maneira que filosóficamente, poderíamos chamar dúbria, porque parece atribuir-lhe constantemente um valor muito inferior às causas. Realmente tôda a parte de seu "**De Magistro**" que trata da linguagem, nos deixa criticamente suspensos e incertos (ainda que, como acima pusemos em relêvo repensando-a atentamente no contexto geral da obra, se deduz que a palavra ao ser conduzida à plenitude do "verbum" mediante uma pesquisa pessoal apoiada na experiência sensível e no esclarecimento da iluminação divina, adquire um significado positivo).

Santo Tomás, ao contrário, vê desde logo na linguagem a existência de formas inteligíveis puras, já abstraídas objetivamente do particular sensível. b) — Conseqüentemente a palavra do mestre externo, aparece a Santo Tomás superior e não inferior à experiência sensível do discípulo. Portanto o mestre dará a seu aluno justamente através da linguagem, as formas inteligíveis. Para Agostinho, ao contrário o próprio aluno deve conquistá-las (segundo êste último, as formas inteligíveis não são do mestre externo, mas do interno e portanto aquêle não poderá dar o que não possui) através de um constante esforço pessoal (ato de vontade).

c) —Contudo, Agostinho intui genialmente que a experiência direta e unilateral não basta para dar os conhecimentos ao discípulo, porque êle não tem a possibilidade de distinguir convenientemente o universal do particular. Partindo dêste conceito agostiniano, Santo Tomás indica que o discernimento entre os dois momentos se dá na linguagem, que, em sua opinião supera e integra a experiência, tornando-a utilizável para as finalidades do ensino.

d) —Santo Agostinho não parece fazer distinção perfeita entre ensino (heteroensino) e pesquisa pessoal. Santo Tomás ao contrário faz nítida separação, chamando ao primeiro “doutrina” e à segunda “inventio”. Isto é, distingue o que nos é dado por outra pessoa (já doutra) do que é encontrado e descoberto por nós.

f) — Dêste fato resulta uma série de nuances de pensamento que estabelecem valores práticos (porém não ideais) um pouco discordantes, em ambos, em relação à palavra, ao mestre externo, ao método e a outras cousas, de onde se percebe necessariamente que existe um ponto de partida diferente entre um e outro ao enfrentar a mesma questão.

Como já vimos, para Santo Agostinho o problema não consiste na “**possibilidade**” do ensino, que pressupõe certa, mas na “**realidade**” (ou êxito) do ensino. Santo Tomás ao contrário preocupa-se, justamente em estabelecer essa “**possibilidade**”. Naturalmente esta diferente colocação do problema leva a caminhos distintos, ainda que a solução final venha a ser a mesma. Em ambos nota-se o peso da dificuldade (aliás insolúvel) que se encerra em interrogações desta espécie: — quanto e como conquistará o aluno por si só, sem a intervenção da ciência do mestre externo? — e de outro lado, de que vale a obra do mestre externo se o aluno se recusa a cumprir um ato de adesão interna? — tem o homem a possibilidade de aprender por si? — e, contudo, o homem tem a possibilidade de ensinar? Mas por outro lado, se o homem não tivesse “a priori”, a possibilidade de aprender, não seria homem, portanto seu problema reside não na possibilidade (que Deus ao criá-lo lhe deu) mas na real atuação de tal possibilidade, envolvendo assim seu decisivo ato de vontade. E assim por diante. Se continuássemos a corrente das interrogações, ligaríamos todos os problemas fundamentais da filosofia e chegaríamos a demonstrar exatamente o que dizíamos há pouco sobre a principal e verdadeira diferença entre os dois grandes pensadores.

Na verdade após ter acentuado mais o valor da hétero-didática e ter procurado dar quase uma responsabilidade decisiva ao mestre externo, Santo Tomás conclui exatamente como Santo Agostinho: se permanecermos na ordem das cousas naturais, é dominante a importância do mundo íntimo do aluno e, se entrarmos no da graça e do sobrenatural, confirma-se a unicidade do magistério de Cristo.

Em conclusão, tanto num autor como no outro, o mestre exterior permanece um guia, uma com-*causa*, que predispõe ao conhecer, ao saber.

g) — Não obstante isto, vejamos um pouco mais detalhadamente como a figura do mestre é apresentada em ambos. Agostinho vê e resolve o problema educativo de uma maneira global e imediata, exatamente como faz em relação à ciência e à vida.

Para êle a educação baseia-se sôbre uma realidade, que não é estritamente humana, mas transcende os indivíduos e seus esforços para conseguí-la.

Realmente, acrescentamos nós, a obra e os métodos humanos, ainda os mais geniais, são incapazes de cumprir uma ação educativa que colha a essência sobrenatural da própria educação.

Em outros termos, a preocupação de Agostinho consiste no **como** poder tornar o homem sábio, que deveria recorrer às faculdades imperfeitas e portanto insuficientes para tal fim.

Preocupação que tem implícito o problema da salvação. Torna-se evidente que o homem na verdade não pode ser educado e salvo nem por outro homem (justamente como havia acontecido com Agostinho na história de sua conversão, não obstante as lágrimas de Mônica e o magistério de Santo Ambrósio). O mestre externo em relação a essa realidade sobrenatural, vem a ser um personagem de importância secundária, porque não sendo um “douto”, mas um “adotrinado” ao instruir os outros, não dará do que é seu, mas, na melhor das hipóteses, do que já é, potencialmente, de todos e ao qual todos podem chegar também sem mestre externo, o qual, se sabe, não o aprendeu, por sua vez, dos homens.

Então de nada valerá o mestre? Deverá ser completamente eliminado? Agostinho, absolutamente não afirma isto; pelo contrário, admite sua utilidade, apenas reduzindo suas atribuições e autoridade em limites mais convenientes: negando sua **necessidade**. Eis então o exato encargo desse personagem: o mestre externo poderá apenas, através de “sinais” (palavras, gestos, explicações etc.) estimular, dar ocasião para que a verdade interior do discípulo reconheça ou negue a verdade das coisas significadas, mas não poderá determinar a passagem do estado de ignorância ao de conhecimento o que significaria **elevá-lo ao grau de causa eficiente** do conhecimento e portanto torná-lo fonte de verdade. Poderá ser no máximo uma causa ocasional, porque tal passagem será determinada somente por Cristo na alma, que se comporte daquele modo, como explicamos ao falar sôbre a teoria da Iluminação. (Êste conceito de Agostinho se encontra presente em nossos dias na maior parte dos pedagogos e dos métodos modernos, ainda que sem a sublimidade cristocêntrica que êle lhe deu. Parece-nos ouvir de modo particular as palavras de Maria Montessori quando traça o retrato ideal do mestre desejado por ela: humilde, modesto, companheiro, guia e até mesmo solicitador de ocasiões levando o aluno diante da

realidade objetiva e não ficando a falar “ex-catedra”). Portanto não é um mestre falante, mas operante: mais do que do falar, é do operar que se hão de criar as situações objetivas, em que por sua vez, o aluno, em lugar de entregar-se apoditicamente à palavra do docente, trabalhará com a sua pesquisa pessoal à procura da verdade. Dêste fato surgem claramente a peculiaridade e a utilidade de tal mestre: ser um verdadeiro artista em saber criar as melhores situações para tornar mais rápido e mais convincente o processo individual de pesquisa.

Santo Tomás, ao contrário, distingue uma dúplici maneira de aprender: uma que nasce **“de um princípio interno, como aparece naquêle que adquire ciência por invenção própria”** e a outra **“de um princípio exterior como aparece de quem aprende”** (11). Para o Aquinate, esta segunda forma tem uma importância extremamente grande, quase decisiva, porque **“põe diante do discípulo a ordem dos princípios às conclusões, pois que êle, por si próprio, não teria tão grande poder sintético para conseguir deduzir os princípios das conclusões”** (12).

Portanto o mestre exterior viria cumprir a obra, realmente fundamental no ensino e na educação, de levar o aluno a deduzir as conclusões dos princípios, isto é, de fazê-lo passar da potência ao ato da ciência. O mestre terreno seria assim elevado, da simples condição de introdutor ao conhecimento, à dignidade de **causa** do mesmo. E, por sua vez, o mestre elevaria o discípulo ao seu saber, representando o ponto de chegada do processo de aprendizagem, que tem a finalidade de estabelecer unidade no mestre e no discípulo. O mestre seria causa motora de todo o processo, mas não causa principal (13). Em tal sentido Santo Tomás é explícito ao afirmar: **“o docente causa ciência no discente, reduzindo-o da potência ao ato”** (14). Não desejaríamos que, levado pelas citações aqui trazidas por nós, o leitor, fôsse induzido ao êrro de pensar que Santo Tomás estabeleça um tipo do mestre humano dogmático e indispensável. Êle distingue claramente um ensino accidental, útil e, em sentido empírico, também necessário, de um ensino essencial e **metafisicamente** necessário. O primeiro pode ser administrado também pelo homem, o segundo somente por Deus. A Santo Tomás interessa decidir também sôbre a importância, que realmente não deve ser descuidada, da hetero-didática, porque **“o intelecto humano, de outro lado, não é como o intelecto angélico, que nos princípios percebe imediatamente as conclusões e que com um único e simples ato colhe a**

11) - Sum. Th., I parte, q. 117, art. I: “ab interiori principio, ut patet in eo qui per inventionem propriam scientiam acquirit”. “A principio exteriori, ut patet in eo qui addiscit”.

12) - Ibidem: “preponit discipulo ordinem principiorum ad conclusiones, qui forte per seipsum non haberet tantam virtutem collativam ut ex principiis posset conclusiones deducere”.

13) - Emilio Chiochetti, S. Tommaso d’Aquino, ed. Vita e Pensiero, Milano, 1923, pp. 286-287.

14) - Ibidem: “docens causat scientiam in addiscente reducendo ipsum de potentia in actum”.

verdade: êle, ao contrário, percebe imediatamente a verdade dos primeiros princípios e a de todos os outros conhecimentos, somente enquanto pode reduzi-los, mediante o raciocínio aos próprios primeiros princípios.

Ora, justamente neste processo de redução aos princípios e dedução dêles, o discípulo precisa de ajuda: seja porque pode errar seja porque pode não ter a fôrça e a suficiente maturidade mental para efetuar certas deduções e conclusões. Êstes são inconvenientes que o mestre virá remediar" (15).

Julgando o problema de um ponto de vista mais prático e racional esclarece-se exatamente o núcleo central do conceito de Agostinho, mediante o estabelecimento de exatas competências. Mas, esclarecido o fato e assentada a complementação por êle julgada indispensável, Santo Tomás reafirma a validade da tese de Agostinho e assim, após ter-se afastado dela por um momento, volta à citada tese no que possui de mais genial, afirmando que **"o mestre não causa luz intelectual no discípulo, nem, diretamente as espécies inteligíveis; mas, com seu ensino, conduz o aluno no sentido de que êste, com a fôrça de seu intelecto forme concepções inteligíveis, das quais lhe propõe os sinais apenas exteriormente"** (16).

Portanto, entre a figura do mestre, intuida por Agostinho e aquela repensada mais tarde por Santo Tomás parece-nos intercorrer apenas uma diferença acessória, que se baseia exclusivamente no plano empírico, mais utilitarista do que substancial. Se quiséssemos falar escolásticamente, a diferença é "accidentaliter": enfim os dois grandes Santos consideram-no como um instrumento, um auxílio, um guia. Distinguem-no apenas por extensão (nunca por intensidade) expressiva.

h) — E isto nasce de um esclarecimento trazido pelo Aquinate á teoria da Iluminação divina de Agostinho. Êste, ao formulá-la não havia explicado sua natureza e portanto poder-se-ia ter chegado a pensar numa perigosa mistura feita pelo Bispo de Hipona entre o que pertence à natureza e o que pertence à graça, entre utilidade e necessidade lógico-metafísicas. Naturalmente em Agostinho não há (pelo menos intencionalmente) esta confusão, mas Santo Tomás, que é um rígido escolástico, gosta das cousas bem claras e assim especifica melhor que a **luz divina** é o mestre interior, o principal, mas não o **único**, porque existe também uma **luz natural**, (ou inteligência), dom de Deus a qual elabora, em suas próprias formas, a matéria congoscitiva. Além disso, para apreender, a mente humana precisa também da contribuição da experiência geral, encarnada justamente no mestre exterior,

15) - Emilio Chiocchetti, ibidem.

16) - Ibidem: "magister nom causat lumem intelligibile in discipulo, nec directe species intelligibiles; sed movet discipulum per suas doctrinam ad hoc quodipse per vitem sui intellectus formet intelligibiles conceptiones, quarum sibi signa proponit externis".

que concorrerá à formação do dado empírico, juntamente com a procura e conquista individual estimulada e dirigida pela inteligência.

i) — No campo pedagógico existem entre os dois Santos, outras nuances de pensamento (por exemplo, aquela, tão interessante, que decorre do já citado esclarecimento no qual Santo Tomás acentua mais o concurso da inteligência, Agostinho, ao contrário o da vontade). Limitar-nos-emos apenas a êstes acenos fugidios, dos quais pode-se ver exatamente a conclusão já apresentada: entre as duas obras encontramos fundamental continuação de pensamento e de intenções. E não pode ser de outro modo, porque o “De Magistro” de Agostinho é um antecedente especulativo de tal modo **preparado e fecundo** a ponto de conter a grande questão educativa tratada com uma intuição tão profunda em todos os sentidos que não permite ulterior possibilidade de contribuições novas e decisivas. A Santo Tomás restava, ao máximo, reorganizá-la em termos específicos mais distintos.

Por isso podemos também afirmar que é necessário voltar a Agostinho tôdas as vêzes que se quiser readquirir um senso realmente concreto e ao mesmo tempo poético da educação: será como voltar a uma fonte genuína e fecunda, sem dúvida a primeira que na era cristã soube sistematizar, numa síntese admirável e definitiva, o conteúdo prático e a realidade ideal da mensagem de Cristo aos homens de boa vontade. Ao concluir, queremos deixar documentada também outra insatisfação nossa: a de não poder esboçar nem um sinal de estudo comparativo, estudo muito atraente, para pôr em relêvo como o pensamento pedagógico contemporâneo com seus chamados movimentos novíssimos e atuais, sem partir intencionalmente de Agostinho, mas apoiando-se nas contribuições de ciências recentes, como a psicologia e a biologia aplicadas à educação, chegou a redescobrir, por caminhos diametralmente opostos, postulados e conquistas já fundamentadas claramente no “De Magistro” do Bispo de Hipona.

BIBLIOGRAFIA

Não temos a intenção de dar aqui uma bibliografia completa nem sobre Santo Agostinho em geral, nem sobre sua obra; apenas indicaremos os trabalhos que julgamos fundamentais para permitir uma aproximação rápida do núcleo central do vasto mundo agostiano e do problema tratado em seu “De Magistro”.

EM GERAL:

- | | |
|--------------|--|
| Nereda E., | Bibliographia Augustiniana , Roma, 1928. |
| Gonzales R., | Bibliographia Augustiniana del Centenário , em Religion y Cultura , Madrid, XV, 1931. |
| Perini A., | Bibliographia Augustiniana , Firenze, 1938 |
| - - - , | Miscellanea Agostiniana , 2 volumes, Roma 1930 |
| - - - , | Miscellanea Augustiniana , Rotterdam, 1930 |
| - - - , | Aurelius Augustinus. Die Festschrift des Gorres Gesellschaft zum 1500. Todestage des heiligen Augustinus (publicado por M. Grabmann e J. Mausbach), Colônia 1930. |

- . . . , **S. Agostino. Pubblicazione commemorativa del XV centenario della morte. Rivista di filosofia neo-scolastica, supplemento speciale al vol. XXIII, Gennaio 1931, Milano, 1931.**
- - - , **A Monument to St. Agostino essays on his age, life and thought, Londres, 1930.**

SÔBRE O "DE MAGISTRO":

- Allievi L., **I fundamenti della pedagogia nel "De Magistro" di S. Agostino e S. Tommaso, in "Scuola Cattolica", LJV, 1937, pag. 545-561.**
- Bassi D., **Sant'Aurelio Agostino, Il Maestro, La vera religione (Corona Patrum Salesiana, Series latina II), Torino, 1941.**
- Casotti M., **Il De Magistro di Sant'Agostino e il metodo intuitivo, em "Sant'Agostino", publicazioine commemorativa del 15 centenario della sua morte, Milano, 1931**
- " " , **Sant'Aurelio Agostino, De Magistro, Introduzione, "La Scuola" Brescia, 1951.**
- Colleran J.M., **St. Augustine, The Greatness Of the soul, The Teacher, (coll. Anc Christ. Writ., 19). Westminster, Maryland, 1950.**
- " " , **The Threatises "De Magistre" of St. Augustine and St. Thomas, Diss. Pont. Inst. "Angelico", Roma, 1945.**
- Eggersderfer F.X., **Der heilige Augustinus als Paedagoge und seine Bedeutung für die Geschichte der Bildung, apud Strassburger Theologische Studien, 8, 3-4, Fribourg em Breisgau, 1907.**
- Guzzo A., **Aurelio Agostino: Il Maestro, (La Nuova Scuola, 33), Firenze, 1927.**
- Leckie G., **Concerning the Teacher and On the Immortality of Soul by St. Aurelius Augustine, New-York, 1938**
- Martinez M., **El Maestro, introducción y notas, no Tomo III da coleção "Obras de San Agustin", pp. 669-759, Bibl. de Autores Cristianos, Madrid, 1947.**
- Monisnari P., **Il problema della libertá in S. Agostino, na "Rivista di Fil. Neoscolastica", Milano 1937 (29), pp. 359-387.**
- Ott W., **Ueber die Schrift des heilige Augustinus de Magistro, Hechingen, 1898.**
- Pastore A., **Il principio d'amore di S. Agostino nel problema del rapporto fra la libertà e la grazia, na "Revista di Filosofia", 1930 (21), pp. 359-387.**
- Simone (de) L., **Il maestro interiore di S. Agostino o l'anamnesi platonica, apud" Giornale critico della Filosofia italiana, 10,1929, pp. 275-276.**
- Thornard F.J., **De l'âme á Dieu De Magistro e De Libero arbitrio, em "Oeuvres de Saint Augustin", vol. VIº, Dialogues Philosophiques, Deuxième Édition, Paris, Desclée, 1952.**
- Tourschere F., **The Philosophus of Teaching, a Translation of St. Augustine's De Magistro, Villanova, 1924.**
- Valentini G., **Ricerche intorno al De Magistro di S. Agostino em "Sophia", IV, pp. 83-89.**

EDIÇÕES DO DE MAGISTRO:

- Edição "princeps" d'Amerbach (Bâle, 1506), T. IIº;
- Edição de Erasmo (Bâle, 1529);
- Edição de Lyon (1561);
- Edição bonedetina (Paris, 1679), T. 1.º;
- Edição Migne, (1861), T. 32, col. 1194-1220.

FUNDAÇÃO E PRIMEIRO ASSALTO À COLÔNIA DO SACRAMENTO

Gen. de Div. AMYR BORGES FORTES
do
Instituto de Geografia e História
Militar do Brasil.

Em 1940 publicamos, na Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul, um trabalho intitulado "O Primeiro Assalto à Colônia do Sacramento".

Esse trabalho foi agora retomado e ampliado, com base em novos estudos, sendo-lhe acrescentada um aparte inicial sôbre a fundação da Colônia.

Aqui o entregamos aos que se interessam pelo estudo dos fatos do Brasil Colonial, entre os quais, sem dúvida, apresenta particular importância o episódio da Colônia do Sacramento.

I A FUNDAÇÃO

No dia 7 de junho de 1494, assinava-se, em Barájoz, o Tratado de Tordesilhas, celebrado entre Portugal e Espanha, sendo representantes do rei lusitano — RUI DE SOUZA, seu filho JOÃO DE SOUZA e ARIAS DE ALMADANA; por parte de Espanha assinaram o tratado Henrique Henriques, Gutierrez de Cardenas e Rodrigo Maldonado de Talavera.

Nesse tratado fôra mantido o princípio enunciado por Alexandre VI — a divisão do mundo em dois hemisférios, pertencentes um a Portugal e outro à Espanha.

Estava destinado o Tratado de Tordesilhas a desempenhar papel dos mais relevantes na história diplomática da América e constituiu, segundo Harrisse, "the first chapter of the diplomatic history of America". Seu principal valor foi o de autorizar, de futuro, estimulando e incentivando pela imprecisão que o envolvia, a expansão territorial da América, particularmente por parte de Portugal. Essa expansão seria conduzida por portugueses e paulistas, sobretudo, dando origem ao território imenso do Brasil.

É evidente, porém, que o Tratado estava, desde o início, destinado a não ser cumprido, pois ninguém sabia, ao certo, o que lhe tocava pelo ajuste feito e o verdadeiro e exato traçado da linha de Torresilhas não convinha nem a uma nem a outra das Altas Partes Contratantes. A posse, pelos espanhóis, das Filipinas e a expansão levada a efeito pelos bandeirantes paulistas, desde começos do século XVII, aconselhavam sempre uma útil, prudente e mofina ignorância da locação precisa da famosa linha.

Diversos fatores contribuía para essa confusa designação de domínios, oriunda da imprecisa localização do meridiano adotado como limite entre as possessões portuguesas e espanholas.

Esse meridiano deveria passar, segundo ficara assentado em Badajoz, a 370 léguas do poente do Arquipélago de Cabo Verde. Falavam indicações quanto à ilha do arquipélago a que se referia a medida e quanto ao valor da légua adotada. Com a especificação da ilha, entretanto, o esclarecimento não acarretaria maiores consequências, pois a distância entre a mais oriental e a mais ocidental é de apenas 2° 45'. A falta de referência explícita ao valor da légua adotada no Tratado sim, assume maior importância, dada a variação do valor da medida, ao tempo em que foi lavrado o documento. A légua variava de 14 1/6 ao grau até 21 7/8. Colombo adotava o valor de 15 ao grau, os portugueses avaliavam-na em 17 1/2, sendo ainda comumente adotado o valor de 20 ao grau para a légua marítima. Contribuía, também, para a imperfeita determinação do meridiano em aprêço, a precaridade dos aparelhos, o que de maneira particular se tornava sensível nas determinações marítimas. Cumpre, enfim, não esquecer a imprecisão das cartas geográficas da época, eivadas de erros que ainda mais concorriam para estabelecer confusões.

Dessa forma, o limite das terras, na imediata dependência do célebre meridiano, transferia-se ora para o poente, ora para o nascente, segundo a origem do cartógrafo, ou, como disse o padre Simão de Vasconcelos em 1663 — “os compassos de uns andavam mais, sendo os de outros menos liberais, ou de propósito, ou levados pelas diversas arrumações das cartas geográficas”.

Acresce que o apêgo dos espanhóis à margem oceânica do Pacífico e seu entusiasmo pela prata do Peru, deram aos paulistas plena liberdade em seu avanço para o ocidente. E porisso, o meridiano era traçado já pela foz do rio da Prata, ou mais adiante, pelo Gôlfo de São Matias, na Patagônia; ou ainda além, até cêrca de 13 léguas das linhas de São Gabriel, no estuário daquele rio e à frente do local onde seria construída a Colônia. Ainda o padre Simão de Vasconcelos diz: “No rio da Prata, o limite está na ilha dos Lobos (arquipélago de São Gabriel). Nem dêste rio para o norte, junto à costa, possuem coisa alguma os Castelhanos, como se deixa ver pela experiência e mapas”.

O avanço dos paulistas para o oeste estimulou, igualmente, dada a relativa facilidade com que foi realizada, uma acentuada progressão para o sul, processando-se, então, as tropelias de Antônio Raposo Ta-

vares contra as missões espanholas do Uruguai, que sofreram rudemente com as investidas do ousado bandeirante.

Com base na decidida investida para o poente e na notória expansão que se procedia na América, resolveu o govêrno português aproveitar a oportunidade que se lhe apresentara de firmar seu domínio sôbre as terras que se estendiam até o rio da Prata, ao sul.

A margem esquerda dêsse rio continuava abandonada. Os espanhóis só atravessavam o grande caudal em busca de lenha e de gado, não intentando fundar, na margem oposta, qualquer povoação. Embora o Governador Hernandarias procurasse convencer o govêrno de Madri da vantagem que teria se iniciasse, sem perda de tempo, a colonização do Uruguai, Rio Grande e Santa Catarina, suas sugestões nunca foram atendidas. Do mesmo modo aí não se fixaram bandeirantes paulistas, preocupados quase exclusivamente em capturar índios e encontrar minerais preciosos.

Não faltavam, entretanto, descrições sedutoras das vantagens que as terras da margem esquerda do Prata ofereciam a quem as quisesse aproveitar convenientemente. Valemo-nos ainda da feita pelo jesuíta Simão de Vasconcelos, que assim comentava aquela região — “Seus arredores são fertilíssimos; campinas extensas até cansar os olhos, capazes de produzir seáras, vinhas e pomares, bem como tôda espécie de plantas, ervas e flôres mandadas da Europa; têm ainda tão exorbitante quantidade de gado, que chega a não ter valor algum. Não são menores as riquezas de ouro, prata e pedras preciosas em todos os sertões”.

Essa descrição - evidentemente exagerada em alguns aspectos - não foi, porém, de molde a decidir, desde logo, o aproveitamento de tão ricas terras.

Coube, finalmente, ao Príncipe D. Pedro, Regente de Portugal e Rei, com o nome de Pedro II, após a morte de seu irmão Afonso VI em 1683, estabelecer, por atos concretos, os direitos da coroa portuguesa sôbre aquelas terras. Resolveu, para isso, mandar construir uma fortaleza que assegurasse o início de uma povoação às margens setentrionais do rio da Prata.

Essa decisão do monarca português daria oportunidade a que se realizasse, nas plagas sulinas do Brasil, breve mas realmente heróico episódio da história da expansão territorial, episódio do qual participou pequeno grupo de brasileiros e portugueses, homens da velha fibra lusitana, oriundos da cepa viril dos fundadores da nacionalidade; bravos de jornadas bravas, que dariam, em defesa dos direitos da coroa, provas do maior desprendimento e espírito de sacrifício.



Podemos reunir em quatro grupos as razões que pesaram no espírito de D. Pedro para, em 1678, deliberar a fundação da Colônia do Sacramento — razões geográficas, políticas, econômicas e militares.

Das primeiras sobressaía o conceito, então corrente, de fronteiras naturais, conceito que levava o Regente a tomar o rio da Prata como

o limite natural das terras portuguesas ao sul do Brasil. D. João III afirmava desde 1535, que o rio da Prata estava na demarcação de suas lindes. Entre tais razões prevalecia, ainda, a confusão reinante entre cartógrafos e cronistas portugueses quanto à locação exata do meridiano de Tordesilhas.

Alinhavam-se entre as razões políticas — o desejo que tinha D. Pedro de afirmar a posse das terras da margem esquerda do Prata, integrando-as pelo povoamento, segundo ficara dito no Regimento do Príncipe a D. Manuel Lobo, datado de 18 de novembro de 1678. Isto implicava na negação constante dos direitos de Espanha às terras cisplatinas. Não seria menos importante o apoio que essa colônia ficaria em condições de prestar às incursões expansionistas dos paulistas, para as bandas do Prata e do Paraguai. Constituiria, ainda, a Colônia, ponto de provável atração para os índios, levando-os à formação de aldeamentos sob as vistas e amparo dos portugueses, que os subtraíam, assim, à influência espanhola.

As razões de ordem econômica consistiam, de modo geral, no estímulo à entrada do ouro e prata vindos das terras de Espanha, particularmente do Peru, já pelo contrabando, já pelo natural comércio que se estabeleceria entre Buenos Aires e a Colônia, bem como na necessidade de impedir o contrabando de mercadorias e gado, das terras brasileiras para as espanholas, através do rio da Prata. Não era menos importante o aproveitamento, afinal, de terras cuja fertilidade era sempre gabada por cronistas e navegadores, e nas quais se poderiam fazer grandes plantações de algodão, mandioca, açúcar, fumo e outros vegetais de grande valor comercial. Havia ainda o aproveitamento da grande quantidade de gado existente nessa região e nas campinas do Rio Grande e, por fim, a necessidade de estimular a exportação de produtos, o que, de certa forma, contribuiria para debelar a crise econômica luso-brasileira do fim do século XVII, na qual o açúcar descera de 3 750 000 libras para 2 250 000, havendo, ainda, forte concorrência dos produtos das Antilhas.

Finalmente, entre as razões de ordem militar poderemos admitir a necessidade de assegurar o contróle do estuário do Prata, bem como o acesso ao rio Paraguai e ao Peru, o que seria feito mediante a construção de uma fortificação na ilha de São Gabriel, apoiada por outra a construir no continente; a necessidade de assegurar a posse das terras, construindo fortalezas e atalhas em lugares convenientes. A Colônia constituiria ainda, uma eventual base de operações contra os espanhóis.

Tais razões, embora não expendidas explicitamente, constam do Regimento que foi entregue a D. Manuel Lobo, escolhido para dar desempenho à missão de fundar a Colônia e construir a Fortaleza. Esse regimento é um longo e minucioso documento contendo 36 itens, existente na Biblioteca Nacional (1. 5. 2. 20. n.º 16). Trata-se de documento que honra seu autor e foi escrito em Lisboa a 18 de novembro de 1678. Sobre êle assim se expressou Azarolla Gil — "As instruções de 1678 constituem um documento fundamental na história colonial da

América: definem uma política, revelam uma mentalidade e estabelecem processos de expansão e radicação permanentes que, se tivessem sido levados a bom êxito, teriam acarretado profundas modificações desde a estrutura política até o idioma de regiões vastíssimas."

D. Manuel Lobo foi, como dissemos, escolhido pelo Regente português para executar a tarefa projetada, tendo sido nomeado a 8 de outubro de 1678, em longa carta-régia, na qual são consignados os distinguidos serviços prestados a Portugal por êsse nobre varão que no Algarve, Alentejo, Olivença e Badajoz, realizara notáveis feitos de bravura, participando das campanhas de 1661 a 1668. Tais foram, entre outras, algumas das razões que levaram o Príncipe a escolher seu nome numa lista de três, fazendo-lhe mercê do govêrno do Rio de Janeiro, para que nêle servisse por três anos. Na carta-régia mencionada não consta a missão confiada a D. Manuel Lobo de fundar a Colônia, missão que constituía, naturalmente, tarefa a ser mantida em grande sigilo, para não perturbar as medidas preparatórias indispensáveis e não alertar os espanhóis. Completando progressivamente as providências julgadas necessárias ao bom êxito do empreendimento, o Príncipe, por decreto de 12 de novembro do mesmo ano, concedeu a D. Manuel Lobo ampla autoridade sôbre as capitanias do Sul.

Partiu D. Manuel Lobo de Lisboa e no dia 9 de maio de 1679 assumiu o govêrno do Rio de Janeiro tomando, desde logo, providências indispensáveis para a expedição ao rio da Prata.

Trouxera consigo de Portugal, uma companhia de cavalaria, comandada pelo Capitão Manuel Galvão e êste muito o auxiliou no trabalho desenvolvido para montar a expedição: aquisição de embarcações; recrutamento de homens para servirem como soldados; alistamento de casais e mulheres que quisessem tentar fortuna nas terras a colonizar etc. A obtenção de mantimentos para os primeiros tempos, exigiu forte contribuição dos moradores do Rio de Janeiro que, não compreendendo o alcance da emprêsa, muito reclamaram contra as exigências que se lhes faziam.

Determinara D. Pedro que o Mestre-de-campo contasse com o auxílio do Tenente General JORGE SOARES DE MACEDO, então Provedor das Minas. Recebera êste a missão de investigar as minas de prata do Paranaguá devendo, ainda, para auxiliar D. Manuel Lobo, passar com sua expedição ao rio da Prata, a fim de estudar a costa e formar idéia quanto ao lugar mais indicado para ser fundada uma povoação e erguida uma fortaleza. Circunstâncias várias, entretanto, retardaram a partida de Jorge Soares de Macedo, que ainda estava no Rio quando da chegada de Manuel Lobo. Êste deu a Soares de Macedo detalhadas instruções de seguir, logo, para a ilha de Santa Catarina, a fim de aí mandar cortar madeiras e fabricar tijolos e telhas para a nova colônia, material que seria transportado pelo Mestre-de-campo, quando por aí passasse com destino ao Prata.

Terminados os preparativos, D. Manuel Lobo largou para Santos e daí para o Prata no dia 8 de dezembro de 1679, dia de N. S.^a da

Conceição, com cinco embarcações e 200 homens d'armas, distribuídos por quatro companhias, sendo três de infantaria, uma de cavalaria e uma formação de artilharia com 18 peças que deveriam guarnecer a fortaleza. Seguiam, ainda, alguns casais.

No dia 20 de janeiro de 1680, após a viagem na qual as circunstâncias nem sempre foram favoráveis, lançava ferros a pequena frota junto às ilhas de São Gabriel, ao fundo do estuário do Prata. Percorrera D. Manuel a costa norte do rio, procurando local que mais lhe parecesse convir, pois ainda aí não chegara o Tenente General Jorge Soares de Macedo, a quem incumbira dessa missão, em carta que lhe enviara comunicando-lhe que faria a viagem ao largo por conselho de pilotos.

Decidiu-se o chefe português por uma ponta retangular, em região fronteira a Buenos Aires, oferecendo excelentes condições para abrigar as embarcações.

Feito o desembarque, deu-se comêço à construção da povoação. Já no dia 4 de fevereiro, estavam prontos dois grandes galpões de palha e no dia 10, quatro casas, além dos galpões, nas quais se abrigavam casais e dois padres jesuítas que, juntamente com dois seculares, acompanhavam a expedição.

Mandou logo D. Manuel iniciar trabalhos preparatórios para a construção da fortaleza.

O projeto dessa fortificação fôra feito pelo engenheiro militar, Capitão ANTONIO CORRÊA PINTO, o qual dirigia, pessoalmente, os trabalhos de construção. Esse Capitão já se encontrava no Rio de Janeiro antes da vinda de D. Manuel Lobo e decidira o Príncipe aproveitá-lo para dirigir os trabalhos de projetos e construções. Por isso, enviara, ainda antes da saída de Manuel Lobo de Portugal, carta para o Rio de Janeiro, determinando a inclusão de Antônio Corrêa Pinto na expedição ao Prata.

Já no Regimento mencionado, o Príncipe comunicava a D. Manuel Lobo que esse engenheiro deveria "desenhar a fortificação". Cumprindo essas determinações e recebendo instruções de D. Manuel Lobo, Antônio Corrêa Pinto preparou a planta da cidadela e que foi remetida para Lisboa com carta de 12 de março de 1680.

O projeto da fortaleza do Sacramento era simples e no sólido estilo da época. Consistia em um simples quadrilátero do qual cada vértice era um baluarte. Esses baluartes eram ligados por cortinas em reentrantes, sendo a fortaleza circundada por um fôss. Dois dos baluartes eram voltados para terra, defendendo a praça dos ataques partidos daí; os outros dois batiam o rio. As quatro faces da fortaleza olhavam para os quatro pontos cardiais; a face do oeste dava para o extremo da ponta da terra onde fôra levantada; a face de leste olhava para a terra.

Das faces norte e sul partiam dois fossos laterais, ligados ao fôss circundante e indo, de um e outro lado, até o rio. Esses fossos laterais eram guarnecidos de estacadas e, no da face norte, estava situada uma ponte levadiça.

Na área interna da fortaleza seriam construídos vários depósitos, paióis e quartéis.

Por ocasião do ataque, a fortaleza estava ainda com sua construção muito atrasada. Só os dois baluartes do interior, com a respectiva cortina de união, estavam quase terminados. Os dois do lado do rio tinham sido apenas delineados. Os fossos estavam pouco escavados e as estacadas igualmente ofereciam reduzida proteção.

Construiu-se uma casamata no baluarte externo da direita e a casa de pólvora, no da esquerda.

No largo espaço compreendido entre os fossos laterais e o contôrno da ponta de terra onde fôra construída a fortaleza, começou a surgir o cosario da povoação que se deveria chamar Lusitânia e, mais tarde, foram construídas duas igrejas — a de São Pedro e São Paulo e a de São Francisco.

Um grupo de três casas erguia-se ao pé do baluarte onde fôra construída a casamata; eram destinadas ao armazém real, a residência do Mestre-de-campo D. Manuel Lobo e a pagadoria.

Verificara D. Manuel Lobo, que não se justificavam as informações recebidas no Rio quanto à escassez de recursos para construção aí no rio da Prata.

O local escolhido para erguer a fortaleza era plano, como planos eram os arredores, em muitas léguas. Era a grande planície levemente acidentada dos pampas, com bosques esparsos. Nas margens do rio havia grande quantidade de pedras, logo aproveitadas para as construções e, entre elas, muitas pederneiras, isto é, pedras aptas para fazer fogo. Delas fêz D. Manuel Lobo certa provisão, pois havia trazido poucas do reino.

O fundador da Colônia não fizera profundos reconhecimentos pelos arredores, devido ao mau estado em que haviam chegado os dez cavalos que conseguira salvar dentre os que trouxera.



Por seu lado, o Tenente-general Jorge Soares de Macedo não fôra feliz em sua viagem para o Prata.

Cumprindo as ordens e instruções de D. Manuel Lobo partiu para a ilha de Santa Catarina, a fim de preparar o material de construção que lhe havia sido designado e aguardar a passagem do Mestre-de-campo, para incorporar-se à expedição.

Estava com tudo pronto, esperando D. Manuel, quando lhe chegou a carta dêste avisando-o de que, a conselho dos pilotos, não faria a viagem pelo litoral e sim ao largo e que êle, Soares de Macedo, deveria embarcar pessoal e material em duas sumacas que transportavam mantimentos para a nova colônia e que aí chegariam em breve. Dirigir-se-ia, então, ao rio da Prata, onde se encontrariam. Ao chegar ao grande rio, Soares de Macedo deveria ainda fazer reconhecimentos na margem norte, para escolher bom local para a fortaleza.

Poucos dias após chegou, de fato, uma das sumacas e Soares nela embarcou com vinte e quatro homens, deixando ordens para que, tão logo chegasse a outra, nela embarcassem o material e pessoal restante. Com Soares de Macedo seguiram um frade franciscano, dez brancos, oito índios e cinco negros.

Pela noite de 24 de fevereiro navegava a sumaca de Soares de Macedo pelas imediações do cabo de Santa Maria, quando sobreveio temporal grosso que entrou a castigar violentamente a embarcação. Na madrugada de 25 a sumaca foi lançada à costa, despedaçando-se próximo a Maldonado. Lutando contra as fortes ondas, conseguiram salvar-se todos os tripulantes, perdendo-se, porém, a carga inteira da embarcação. Nessa emergência foram muito auxiliados pelo pessoal da canoa que levava a carta a Soares de Macedo e que viajava junto à costa, também com destino à colônia. Era esta uma grande canoa de três velas, na qual mandou Soares de Macedo que embarcassem todos os que vinham a bordo da sumaca naufragada. Entretanto, ao fim de um dia de viagem, percebeu o Tenente-General que a embarcação não apresentava condições de segurança para tão pesada carga e por isso arribaram à costa, onde desembarcaram os naufragos. Após se terem abastecido com mantimentos retirados da canoa, determinou Macedo ao patrão da mesma, Antônio d'Eça que seguisse logo para o rio da Prata, em busca de socorro, resolvendo êle e os demais tripulantes da sumaca prosseguir viagem a pé, pelo litoral.

A marcha foi muito penosa e no dia cinco de março encontraram-se com alguns índios que vinham pela praia. Com êles entendeu-se o franciscano Frei Lourenço da Trindade e ficou sabendo que eram índios já catequisados das reduções jesuíticas do Japejú e que vinham acompanhados pelos jesuítas Jerônimo Delfim e Domingos Rodiles. Soares de Macedo escreveu algumas linhas aos padres e no dia seguinte encontrou-se com êles pessoalmente, narrando-lhes o que lhes ocorrera e pedindo-lhes auxílio para prosseguir sua viagem para o Prata. Estavam os naufragos em condições lastimáveis. Soares de Macedo tinha os pés tão feridos que mal podia caminhar. Embora dispensando-lhes boa acolhida e agasalho, não acederam os padres às razões apresentadas por Soares de Macedo para pleitear sua marcha para o Prata; consideraram-nos prisioneiros, apoderando-se de suas armas, e os conduziram para a redução referida. Soares de Macedo teve de ser transportado em improvisada maca, tão precárias eram suas condições físicas. Algum tempo depois foram enviados para Buenos Aires, em grandes balsas e com forte escolta. Aí permaneceram muito tempo, sendo submetidos a demorados interrogatórios e, finalmente, foram enviados para Lima, já então com outros prisioneiros feitos por ocasião do assalto à Colônia.

*
**

Prosseguia, entretanto, lentamente, o trabalho de construção da nova cidadela.

Ao segundo dia da chegada, 22 de janeiro, apereceu ao longe um pequeno barco de Buenos Aires, cujos tripulantes, ao avistarem as embarcações de D. Manuel Lobo, regressaram àquela povoação, a dar

conta da chegada de estranhos. Daí a quatro ou cinco dias, nova embarcação apareceu; era uma sumaca, da qual dois tripulantes desembarcaram na margem e se aproximaram, por terra, de um pequeno barco no qual pescavam dois marujos portugueses, interrogando-os demoradamente quanto a sua nacionalidade, fins da viagem etc.

Passados dias dêsse acontecimento, no dia 10 de fevereiro, apareceu uma sumaca maior, à qual os castelhanos davam o nome de "sumaca real" e que se dirigiu diretamente para o local onde se estava erguendo a fortaleza, lançando ferros quando se achava à distância de um tiro de peça da capitânea de D. Manuel Lobo. Teve então lugar o encontro de D. Manuel com um capitão castelhano, que lhe entregou uma carta do Governador de Buenos Aires, D. José de Garro. Dispensou-lhe o Governador da Colônia a maior consideração, o que, até certo ponto, tranqüilizou o castelhano, que demonstrara, desde o começo da conversação, certo nervosismo. Disse-lhe o Capitão espanhol que viriam depois emissários de Garro a tratar com D. Manuel.

No dia seguinte, 11 de fevereiro, vieram, realmente, Juan Zabrian de Velasco e Juan del Pozo, que mantiveram, demorada conversa com D. Manuel Lobo, da qual trataremos mais adiante.

Assim, teve início a construção da fortaleza do Sacramento e da povoação de Lusitânea, cujo destino, marcado de sangue, seria o de constituir, por largos anos, verdadeiro pomo de discórdia entre lusos e castelhanos, mantendo ativa a velha diplomacia peninsular e conservando acesa a animosidade e a prevenção dêsses homens de fibra forte e temperamento austero que, longe das côrtes, enfrentando as mais severas e rústicas condições, defendiam, na América, com despreendimento e determinação, os direitos de seus soberanos.

II — O PRIMEIRO ASSALTO À COLÔNIA DO SACRAMENTO

Não foram promissores os primeiros dias da Colônia fundada por D. Manuel Lobo à margem norte do rio da Prata, junto às ilhas de São Gabriel.

Convencido da grande importância de uma fortaleza, indispensável para apoiar a povoação que se criasse nessas bandas tão afastadas das terras já colonizadas do Brasil, D. Manuel Lobo esforçou-se por levar a bom termo o empreendimento e sua fibra de nobre varão encontraria, em breve, novas oportunidades para confirmar ao Rei de Portugal, o quanto, sob êsse aspecto, êle merecera a escolha de seu nome para tão grande cometimento.

D. Manuel Lobo falhou, entretanto, fôrça é confessar, no preparo da expedição que deveria conduzir ao Prata. A escolha de homens, já para as construções, já para o amanhã da terra, já, enfim, para os misteres militares, revelou-se precária, tendo o chefe português as maiores dificuldades em conseguir elementos realmente devotados ao cumprimento de seus deveres. Certos acontecimentos da viagem contribuíram, ainda, para dificultar o abastecimento da novel povoação, gerando até

situações difíceis que foram, sem dúvida, grandemente responsáveis pelo fracasso da emprêsa.

Os espanhóis, por sua vez, não perderam tempo em hostilizar os portugueses, tão logo souberam de sua chegada ao estuário do grande rio. E assim, os lusos, que traziam intenções de colonizar pacificamente suas terras, encontraram, da parte dos castelhanos, imediata resistência e prevenção. D. José de Garro, espanhol de Buenos Aires, apresentou logo o propósito de expulsar os intrusos.

Já no dia 7 de fevereiro o chefe espanhol escrevia ao Padre Cristóbal Altamirano, superior dos jesuítas das reduções, comunicando-lhe a chegada dos portugueses e sua intenção de hostilizá-los. Dava-lhe, por isso, instruções no sentido de alistar índios que esperava utilizar para êsse fim — "Asi que su Paternidad vea esta carta, aliste 3.000 índios de sus doctrinas, escogiendo ios de más satisfación y curso en las armas".

No mesmo dia 7 deu ordens de marcha ao Mestre-de-campo Vera Muxica, a cujo mando seguiriam fôrças de observação. Garro enviou mais tarde, a 22 de fevereiro, instruções a Muxica, determinando-lhe que procedesse à queima dos campos, que cortasse as comunicações dos portugueses com o interior, impedindo-lhes a busca de gado e entendimento com os índios charruas e, enfim, orientando-o quanto ao sítio em que deveria ser posta a Colônia. Esperava o Governador de Buenos Aires, desta maneira, levar os portugueses a abandonarem a emprêsa em que se achavam empenhados.

No dia 8 reuniu Garro a Junta de Buenos Aires, constituída dos homens importantes, e relatou-lhes a chegada dos lusitanos e as providências que estava tomando. Propôs que fôsse enviado um Oficial a entender-se com D. Manuel Lobo, levando-lhe carta de protesto contra o propósito de ser fundada ali uma colônia portuguesa.

D. Manuel Lobo recebeu essa carta no dia 10 de fevereiro das mãos do piloto Gomes Jurado, segundo já vimos.

A Junta aprovou tôdas as providências tomadas por D. José de Garro, bem como a de enviar ainda emissários que fôssem provar aos portugueses que as terras em que se achavam pertenciam a Castela.

No dia 11 de fevereiro vieram avistar-se com D. Manuel Lobo o Sargento-mor Juan Zabrian de Velasco e o alcaide de Buenos Aires, Juan del Pozo y Silva, que traziam documentos e mapas destinados a provar que ao rei de Espanha pertenciam aquelas terras; traziam ainda a missão de avaliar as possibilidades dos portugueses em tropas e fortificações.

Conferenciam longamente, não entrando em acôrdo. Discutem e chegam mesmo a alterar seus ânimos. A argumentação dos castelhanos não convence a D. Manuel Lobo, nem os documentos, que êste apresenta, são considerados válidos pelos espanhóis. D. Manuel, que respondera altivamente à carta de Garro, não aceita as afirmativas com as quais os espanhóis buscam argumentar seus direitos. O chefe português diz aos emissários de Garro que os mapas que trazem são an-

tigos, assim como a linha de demarcação nêles consignada. Finalmente, levantando-se, dá D. Manuel por finda a entrevista, dizendo aos espanhóis que não lhe compete "discorrer sôbre as ordens que recebeu de seu soberano e que aquelas terras pertencem a Portugal, porque o que pertence às coroas não tem prescrição".

Os emissários de Garro não tinham, porém, como dissemos, a exclusiva missão de pleitear a retirada dos portugueses, mas ainda, a de averiguar, "in loco", a situação da tropa lusa, seus efetivos aproximados, seus recursos, o adiantamento da fortaleza que construía etc. Baseado nas minuciosas informações que colheram é que D. José de Garro escreve a carta do dia 22 ao Mestre-de-campo Vera Muxica, com as instruções a que nos referimos.

*
**

D. Manuel Lobo procura acelerar as construções. O Engenheiro, Capitão Antônio Corrêa Pinto, dedica-se, em particular, ao preparo da fortificação que, não obstante, cresce vagarosamente. Os dois baluartes do interior estavam levantados, mas a cortina de ligação ainda estava a pequena altura. Os fossos, igualmente, apresentavam pouca profundidade, embora Corrêa Pinto empregasse ali grande número de trabalhadores. Os dois baluartes do lado do rio apenas estavam delineados e haviam sido rasgados, na terra, seus traçados.

Compreendendo o artifício usado no dia 11 pelo Governador Garro, D. Manuel resolve proceder da mesma maneira, enviando, no dia 23, a Buenos Aires, uma comissão composta dos capitães Manuel Galvão, Feliciano da Silva e Antônio Fernandes Poderoso, bem como o Padre Manuel Pedroso, Superior dos Jesuítas, que se achavam com os portugueses. Garro, entretanto, percebendo a intenção dos membros da comissão, só permite o desembarque de Galvão, que é conduzido a sua presença. Estão reunidos os chefes militares espanhóis, quando o Sargento-mor Juan Zabrian de Velasco, um dos que haviam estado na Colônia, introduz Galvão. Este, após os cumprimentos, entrega a D. José de Garro uma carta de D. Manuel Lobo. Propunha o chefe português adquirir mantimentos para os habitantes da Colônia. Garro lê vagarosamente a carta e, terminada a leitura, dita logo a resposta. Recusa-se a manter relações com a nova Colônia, construída, repete, em terras de Castela. Entrega a resposta a Galvão, dizendo-lhe que em breve se tornariam a ver em campanha. Galvão é altivo; também êle se batera valentemente em diversas campanhas — Alemtejo, Badajoz e outras. Impertiga-se e responde a José de Garro que não temem os portugueses os acontecimentos que poderão advir, pois, "os que ali estão já têm sua experiência dessas ocorrências". A resposta, altiva e soberba, bem evidencia a fibra viril dêsses homens que estavam empenhados no árduo cumprimento de tão importante tarefa.

Sempre acompanhado por Juan Zabrian, retira-se Galvão para seu patacho, que se faz de velas para a Colônia.

Vera Muxica estava preparado para iniciar sua missão. Construía sua tropa com algumas companhias de espanhóis de Buenos Aires, Tucumán e Corrientes. O grosso, porém, era formado de índios das reduções, acompanhados de seus caciques.

O Padre Altamirano mandara intensificar a instrução militar dos nativos, particularmente o manejo das armas, e por isso êles apresentavam apreciável grau de adestramento.

A agressividade de Garro manifesta-se, ainda, quando recebe carta de D. Manuel Lobo intercedendo por Jorge Soares de Macedo e seus companheiros os quais, como vimos, haviam sido aprisionados por um grupo de índios dirigidos por dois jesuítas, quando fazia, a pé, o percurso de Madonado à Colônia. Em 2 de julho, efetivamente, D. Manuel Lobo pede a D. José de Garro que lhe entregue os prisioneiros, em vista de não haver razão para mantê-los naquela qualidade. O chefe espanhol, em carta, nega-se a atender ao pedido de D. Manuel.

Êste procura, entretanto, conduzir-se de maneira a evitar pelejas. Escreve em 13 de julho ao Bispo de Cabido de Buenos Aires, reiterando pedidos de providências que evitassem derramamento de sangue. Tudo em vão. Escreve ainda para o Rio, pedindo esforços, pois percebe claramente que, não obstante seus propósitos pacíficos, os fatos se encaminham para soluções pouco amistosas.

No dia 15 de julho, Vera Muxica, juntamente com seus soldados, vem acampar a cêrca de uma légua da Colônia, em lugar pouco adequado, devido à falta de aguadas, bem colocado, entretanto, em relação à Colônia.

Já a tarde avança e acentua-se o movimento de soldados que erguem suas tendas. O inverno vai rijo e o minuano é cortante; a campanha está triste; chuveisca de quando em quando. Acendem-se as fogueiras, carneia-se o gado...

Nos baluartes, as sentinelas e alguns oficiais observam aquelas campinas extensas, apreensivamente, prevendo desgraças.

Era primitiva intenção de Vera Muxica, de acôrdo com as instruções recebidas, fazer sítio à praça, para que ela se rendesse pela fome. Para isso, fizera, em maio, seu primeiro acampamento em S. Domingos Soriano, realizando a concentração das contingentes postos a sua disposição para a tarefa que lhe coubera. Proibira, sob pena dos mais severos castigos, quaisquer entendimentos e comércio entre homens sob seu comando e os portugueses. Igualmente os índios foram preparados para agir severamente contra os intrusos e prevenidos contra a possibilidade de lhes dar qualquer auxílio. Para melhor alcançar seus propósitos, Vera Muxica, nessa tarde do dia 15 de julho, acampara naquele local, a uma légua da Colônia, para cujas proximidades logo enviou patrulhas de observação.

Entretanto, não obstante, as proibições de Muxica, alguns índios minuanos conseguiram, a troco de fazendas e bugigangas, introduzir pequenas pontas de gado na Colônia; foram finalmente descobertos pelo

chefe espanhol, que aprisionou um grupo de minuanos quando acabava de efetuar uma dessas barganhas.

Diante de atitudes tão agressivas, D. Manuel Lobo, convencido da fraqueza das defesas, busca incentivar o preparo de recursos de fortuna, reforçando as estacadas e aprofundando os fossos. Determina ainda providências mais concretas, distribuindo homens pelos baluartes, mandando municar soldados e armar operários e mesmo alguns índios que se achavam na praça d'armas.

Assinalava-se então um lamentável episódio. Diante de tão evidentes preparativos de luta, desertam da Colônia um alferes, Sebastião Peralta e doze soldados, que sob o pretexto de que reinava paz entre Castela e Portugal declaram não haver motivo para combater os espanhóis; abandonam, assim, seus companheiros, em tão grave conjuntura.



D. Manuel Lobo havia dias não se sentia bem. Estranhava o úmido inverno do Prata. Febril, cansado, e apreensivo, sentia que lhe escasseavam as energias, justamente quando mais necessárias lhe eram.

Naquela tarde, examinando com o olhar abatido as fracas resistências da fortaleza, e o atraso em que ainda se achavam as construções, deplorava o açodamento com o qual preparara sua expedição, no Rio, lamentando a tardança dos reforços que pedira para o norte. Braços cruzados, junto às peças que guarneciam o baluarte da esquerda que deitava vistas para o interior, D. Manuel percebia como lhe seria difícil manter-se com sua gente diante de forte ataque dos espanhóis. Sentia que lhe chegava a hora de grandes sacrifícios, para que a honra lusitana se mantivesse bem erguida.

Na praça tudo é azáfama; levam-se munições para os baluartes e os artilheiros aprestam suas peças.

Decorrem alguns dias. Continua o mau tempo e, sôbre aquelas planícies extensas, cai fria e cortante garôa, qua enregela as sentinelas nos postos de vigia. Os dias são cinzentos e pesados.

No dia 21, pelas onze horas, chega um emissário de D. Muxica, desfraldando a bandeira branca dos parlamentarios; aproxima-se pela esquerda da praça e detem-se junto à estacada do fôso sôbre o qual está a levadiça. Descem a ponte e êle é conduzido, a cavalo, à presença de Lobo, a quem entrega uma carta do chefe espanhol. Nessa carta é intimado o chefe português a abandonar a Colônia, tornando a embarcar em seus navios, "sob pena de fazê-lo à fôrça, porquanto êle, Vera Muxica, não recuará um passo".

A indignação apodera-se do velho militar. Sabe bem que com a defecção de Peralta e doze homens, Vera Muxica está bem informado das fraquezas de sua praça. Realmente, submetidos a interrogatórios, os desertores não hesitaram em denunciar os recursos de que dispunham os portugueses e as condições precárias em que se encontravam. Lobo compreende que não está capacitado para oferecer resistência alguma

aos castelhanos; dispõe-se, porém, a chegar ao último sacrifício no cumprimento da missão que lhe fôra confiada por seu Rei. O brio lusitano e sua coragem tantas vezes comprovada nas campanhas de Olivença, Algarves, Badajoz, Campo Maior e outras, se insurgem contra a insolência do inimigo. Não tem um momento de hesitação quando responde enèrgicamente: "Vossa mercê pode fazer o que lhe fôr servido, pois para tudo há de me achar prontíssimo". Esta, a resposta enviada a Muxica no mesmo dia.

Resolve o comandante espanhol temporizar o ataque e no dia 23 em conselho de seus capitães, decide transferir o acampamento para as margens do São João, mais ao norte, cêrca de três léguas da Colônia.

Efetivamente, no dia 24, em longa fila de carretas e cavalos, transportam-se rumo ao norte, para o novo pouso, deixando no primeiro acampamento uma companhia de cavalaria, com o fim de inquietar os portugueses, cansando-os na constante vigília; era uma companhia constituída por espanhóis e índios. Muxica, a 26, escreve a D. José de Garro, comunicando-lhe que pretende lançar o ataque à Colônia no dia 29.

A demora em se efetivar a investida à praça portuguesa, já estava cansando os soldados espanhóis e, em particular, os índios, que eram a maioria das fôrças adversas. Tendo-lhes sido prometido livre saque à Colônia, a demora em poderem realizá-lo estava causando murmúrios de insatisfação. Alguns caciques, descontentes já falavam em voltar a suas missões, abandonando Muxica. Êste, porém, sabia que, caso isso se desse, êle próprio correria perigo, pois os índios, assim soltos, eram muito capazes de investir contra os próprios espanhóis. Assentou, portanto, realizar o ataque no dia 29.

De posse da carta de Muxica, datada de 26 como acima dissemos, Garro, no dia 28, reuniu o conselho, constituído dos mais importantes moradores de Buenos Aires, na casa episcopal. Nessa reunião êle expôs a situação, destacando, em particular, a precaridade de instalações dos portugueses e consultou-os sôbre a oportunidade do ataque. Após breves debates, os conselheiros, sem discrepância, emitem o parecer "de que no se pierda tiempo en dar dicho avance con la brevedad qu fuere posible, por todas las partes, formas y medios de que se pudiere disponer".

Assim autorizado, Garro não perde tempo e escreve logo a Muxica com uma carta com ordens e instruções. Essa carta é entregue a Manuel de Ojeda, Oficial de Marinha e Comandante do barco "San Joseph", que deveria levar, ainda, um refôrço de cinquenta espanhóis comandados pelo alferes Juan Fredes. Foi marcada a partida para o dia 29, mas, ao cair a tarde de 28, abate-se sôbre Buenos Aires violento temporal, que se mantém durante quase tôda a noite. O vento extremamente forte e a águas do rio aconselham uma espera prudente. O mau tempo mantém-se, porém, durante três dias e só no dia 2 de agôsto pode o barco largar. Fredes levava a ordem de ataque.

No dia seguinte, 3 de agôsto, o "San Joseph" lança ferros na foz do rio São João e o alferes é logo conduzido à presença de Muxica, entregando-lhe as ordens e instruções de D. José de Garro.

Finalmente, pode atacar! Já não era sem tempo. Muitos índios descontentes se haviam evadido; a disciplina de sua tropa estava bastante afetada, o que poderia comprometer, de certo modo, a eficiência da operação projetada. Apressa-se Muxica a tomar as últimas providências para a luta próxima. As armas são limpas e preparadas; os homens recebem pólvora e munições; a indiada se mune de flexas; preparam-se os farnéis. Muxica, reunido com os capitães e caciques, combina o plano de ataque; resolvem iniciar a marcha à noite, para fugir à observação dos portugueses.

Pelas onze horas da noite do dia 6 de agosto, finalmente, partem os espanhóis rumo à Colônia do Sacramento que vivia, assim, seus derradeiros momentos em poder dos portugueses.

*
**

Muxica dividira suas forças em três frações — a primeira, que deveria iniciar o assalto, era comandada pelo cacique principal de Itapuá, Mestre-de-campo Francisco Coretu, que tinha como assistente o Capitão espanhol Alexandre Aguirre; a tropa desta fração era constituída por índios guaranis de Itapuá, Loreto, Corpus, La Cruz e Mártires. Comandava a segunda fração o Mestre-de-campo Cristobal Cupyi, cacique principal de São Tomé, assistido pelos capitães espanhóis, Juan de Aguilera e Juan Fructos; sua coluna era composta de índios de São Tomé, São Nicolau, São Miguel, Santa Maria, Candelária e Conceição. Finalmente, a terceira porção era comandada por Inácio Amandaú, Sargento-mor e cacique principal de São José, assistido pelo capitão Gabriel de Toledo. Sua força compunha-se de alguns correntinos e índios de São José, Santana, São Xavier, Los Reyes e São Carlos. Como tropa de reserva, Vera Muxica dispunha de um esquadrão espanhol, que deveria agir sob seu comando direto.

Processou-se rapidamente a marcha. Os campos e banhados estavam silenciosos, na quietude gélida da longa noite hibernal. O céu muito estrelado, como acontece nas noites muito frias. Ao romper da madrugada estava a tropa a um quarto de légua da fortaleza, acultando-se em um quebrada do terreno; Muxica dispõe as forças para o ataque e dá suas últimas ordens.

Nesse dia não pudera D. Manuel Lobo levantar-se. Jazia em seu catre de campanha, prostrado por grave enfermidade, ardendo em febre, quase impossibilitado de mover-se. De quando em vez, seus assistentes traziam-lhe notícias; estavam convencidos de que o ataque podia partir de um momento para outro. O velho Mestre-de-campo mal podia deliberar; era constantemente prêso de delírio e, quando mais calmo, lamentava a demora dos recursos que tão insistentemente pedira.

Assumira o comando da praça o Capitão Manuel Galvão, comandante do esquadrão de couraceiros. A nomeação desse oficial, feita alguns dias antes, provocara certo descontentamento entre os capitães mais antigos. Sabedor disso, D. Manuel Lobo reuniu-os, concitando-os à harmonia: "Temperai os gênios, que não há tempo de averiguar pre-

ferências, porque o inimigo vigilante pretende em vossos desconcertos afinar as vozes para seus aplausos... Da boa a necessária harmonia escuridão, aproximam-se rapidamente das muralhas. Alcançam, de surde vossos ânimos há de resultar os maiores elogios ao valor português, porque na uniformidade consiste a única esperança do desejado triunfo detestando os ódios por uma vontade de mandar, quando em apêto tão próximo devem mais realçar as obediências que os impérios", (Simão Pereira de Sá). Com êsses sábios conselhos, consegue o velho chefe restabelecer o ambiente de compreensão entre os capitães portugueses, que acatam o comando de Galvão, homem que já se impusera por suas qualidades de militar de valor.

Galvão desenvolve intensa atividade, tomando as providências permitidas pelos escassos recursos da fortaleza. Enérgico, consegue manter a calma entre os homens, levando-os a aguardar, com firmeza, o ataque iminente.

Era, de fato, preciso agir com grande energia, pois as coisas não iam bem na Colônia. As rações haviam sido bastante reduzidas, em face das dificuldades criadas com o sítio de Vera Muxica. Alguns soldados haviam sido mortos pelos índios, ao tentarem sair da praça em busca de gado ou carne. Dentro em pouco, essa escassez de alimentos começou a provocar rebeldias e muitos índios abandonaram a praça, agravando, assim, as condições de resistência contra um assalto. Essa rebeldia influíra ainda para que mais se atrasassem os trabalhos de construção da fortaleza; nessa altura dos acontecimentos, só estavam terminados os dois baluartes interiores e a respectiva cortina, mas, assim mesmo, não haviam alcançado a altura projetada. Os outros dois baluartes estavam apenas delineados. Para dificultar o envolvimento da fortaleza, fêz-se o reforçamento das estacadas laterais, que guarneciam os dois fossos que iam da praça ao rio. O capitão Antônio Corrêa Pinto procurou dispor da melhor maneira a artilharia, distribuindo-a pelos baluartes e parapeitos. Havendo durado o sítio mais de um mês, a reduzida tropa estava exausta com as constantes vigílias, privações e sobressaltos. Por ocasião do assalto, a fortaleza dispunha de cêrca de duzentos e cinquenta homens, pois, afora alguns mortos por doenças ou mesmo pelos índios, em suas tentativas de transporem o cêrco, outros, logo após a chegada, tiveram de ser reenviados ao Rio, por incapazes para prestar qualquer serviço.

Caíra rapidamente a noite de 6 de agosto. Noite fria, de inverno rigoroso.

As sentinelas haviam sido dispostas pelos baluartes e parapeitos e, encolhidos em seus capotes, os soldados procuravam evitar o torpor provocado pelo frio. Caminhavam de pôsto a pôsto, batendo fortemente com os pés no solo, para revigorar-lhes a circulação. Procuravam esmiuçar os arredores, na noite escura, adivinhando perigos.

O Mestre-de-campo Antônio Vera Muxica resolvera iniciar o assalto pelo baluarte de sudeste, justamente o da bandeira. Rastejantes e

com grande habilidade, alguns índios guaranís, habituados ao frio e à escuridão, aproximam-se rapidamente das muralhas. Alcançam, de surpresa, uma sentinela; aterrorizado, o soldado olha espavorido o fremente índio que, com um gesto rápido, o degola. Aquêlê sangue morno excita o índio. Mas, outra sentinela que se aproxima, percebe o que se passa e consegue detonar seu mosquete. O alarme dado à fortaleza, constitui, igualmente, sinal para Vera Muxica, uma vez que êste determinara aos índios que, tão logo chegassem à muralha, detonassem um mosquete, como sinal para a tropa avançar. Eram então cinco horas da madrugada, ainda plena noite nessa época do ano.

O tiro dado pela sentinela alerta, ainda, as demais sentinelas e também desperta a guarnição da praça, que corre a seus postos.

O inimigo lança-se contra as estacadas de ambos os lados da fortaleza — norte e sul.

Na estacada do norte está o capitão Galvão, cujos homens recebem com firmeza os atacantes, constituídos pela coluna do cacique Coretu, assistido, como dissemos, pelo Capitão Aguirre. Aos gritos e em grande confusão com os sons das caixas de guerra, a indiada, infrene, tenta destruir a estacada, para invadir a praça.

Galvão recebe o auxílio do capitão D. Francisco Naper e, assim reforçado, consegue deter a impetuosidade do assalto. Tão enérgica foi a reação, que a tropa atacante vê-se obrigada a recuar, retirando-se em desordem. Com grande dificuldade seus chefes conseguem deter a fuga e recompor a coluna para novo assalto.

Contra a estacada do sul, defendida pelo capitão Manuel de Áquila, investiu a tropa do cacique Amandaú tendo como assistente o capitão Toledo. Êsse ataque foi extremamente violento, e, não fôra um refôrço trazido a Áquila, ver-se-ia êste obrigado a recuar. Assim apoiado pôde, porém, rebater-se sôbre as muralhas, onde reorganizou a resistência e conseguiu conter os assaltantes junto à estacada, obrigando a muitos índios a se atirarem, em desordem, de cima das muralhas.

O assalto mais violento foi realizado pela terceira coluna inimiga, contra o baluarte do sudeste, o da bandeira, procurando os assaltantes escalá-lo, bem como a cortina de leste, que estava defendida pelo capitão Simão Farto. Os atacantes, muito superiores em número conseguiram decisivo êxito em sua investida, forçando os portugueses a ceder a seu ímpeto. Simão Farto, ferido com uma flechada, não pode conter o assalto e cede, retraindo e tentando apoiar-se ao paredão interno do baluarte. O invasor leva de vencida a pequena tropa e penetra na praça, dirigindo-se ao paiol de pólvora. Aí, entretanto, encontra desesperada resistência de um pequeno grupo que, com admirável energia e heroísmo incrível, infringe pesadas perdas aos atacantes. Ficam gravemente feridos o cacique Capi e seu assistente capitão Aguilera.

Tomando conhecimento do assalto simultâneo a três pontos da cidadela, entrega o capitão Galvão o comando de seu pôsto ao capitão Silveira e monta a cavalo, com mais doze companheiros, procurando constituir assim um pequeno grupo, espécie de refôrço móvel, que atendia os

pontos mais necessitados de auxílio. Com grande bravura êsse grupo pôde manter acêsa a peleja.

Estavam, porém, contados os minutos da Colônia. Não era possível resistir a tão elevado número de atacantes...

A praça vai sendo cercada de índios espanhóis; excitados pela luta violenta e sedentos do saque que adivinham próximo, procuram penetrar no interior da fortaleza por todos os lados, obrigando seus defensores a dispersar esforços. Os índios sucedem-se sem interrupção, ferozes, impacientes; seus Chefes espanhóis estimulam-nos aos berros.

A desproporção de fôrças é enorme. A Colônia é defendida por pouco mais de duzentos e cinquenta homens, enquanto do lado castelhano contam-se cêrca de trezentos espanhóis e três mil índios.

Na estacada do norte, a coluna de Coretu, reorganizada, investe novamente, conseguindo alcançar a estacada, travando violento corpo a corpo com os defensores. Em determinado momento, devido à confusão, apavoram-se os índios e tornam a recuar, deixando muitos feridos. Êsse novo recuo atemoriza a indiada, já muito maltratada, e é com grande custo que os chefes da coluna evitam a fuga desordenada.

No interior da praça o ruído é indescritível; às detonações das peças e mosquetes, juntam-se os gritos dos assaltantes, as imprecações dos assaltados, o chôro e lamentações de mulheres e crianças. As caixas de guerra rufam ininterruptamente, procurando estimular os defensores da praça.

Os espanhóis conseguem, reorganizando os destroços da coluna de Coretu, fazer nova investida ao primeiro ponto atacado, trazendo de retôrno índios que procuravam fugir desatinadamente. Naper, que aí se achava, recebera ordens de retirar, pois não seria mais possível resistir; tinha a seu lado menos de dez homens. Com grande perigo conseguiu juntar-se ao capitão Manoel Galvão, o qual, com admirável espírito de iniciativa e insuperável energia, decidia quanto à distribuição dos escassos recursos humanos, de modo a melhor manter a defesa da praça. Pelo emprêgo oportuno de pequenos reforços, conseguia desfazer os assaltos.

D. Manuel jaz, delirante, em seu catre. Pôsto a par dos acontecimentos, tenta erguer-se e assumir o pôsto de comando. É impedido por seus assistentes, pois mal pode ter-se em pé. Fica prostrado o velho general...

Avançam agora os mosqueteiros espanhóis, comandados pelo capitão Cristoban de León; investem rapidamente, conseguem escalar um dos baluartes, e a indiada, assim estimulada, segue-os alvoraçada. Lançando-se, de cima do parapeito e pelas rampas de acesso chegam ao interior da praça. É o comêço da derrota...

Galvão e seus homens reúnem-se a Francisco Naper e a luta torna-se rude e violentíssima. Os portugueses percebem que estão empenhando seus últimos esforços e, acossados pelos mosqueteiros, conseguem refugiar-se no corpo da guarda, assediados por grande número de assal-

tantas. Oferecem, ainda assim, terrível resistência. Ensanguentados, feridos por flechadas e balas de mosquete, os defensores heróicos dêsse derradeiro reduto, centuplicam as fôrças. Dentro do corpo da guarda estavam abrigadas algumas mulheres e crianças, o que agrava, ainda mais, a situação dos defensores. Abrem-se seteiras nas paredes e por elas atiram sem cessar. De repente cessa a fuzilaria dos atacantes. Uma voz, a de León, intima os defensores à rendição. — Não! é a resposta de Manuel Galvão, e reacende-se o tiroteio.

Em dado momento Galvão é atingido por uma bala, morrendo quase instantâneamente. Há como que uma quebra da resistência. Afrouxa a defesa, perplexos os portugueses diante da brutal realidade. Parece iminente um colapso de ânimo e de energias. Mas é só um momento. Uma nova alma inspiradora, um novo espírito de decisão e de heroísmo surge no reduto, estimulando os combatentes — é D. Joana Galvão, mulher do capitão morto. Juntando ao sentimento lusitano, o desejo de vingar a morte do marido, apanha um mosquete e ocupa uma das seteiras, levando, com êsse gesto, os sitiados a retomarem a luta. Reacende-se a resistência mas, logo a seguir, também a heroína é atingida por uma bala de mosquete, e D. Joana, a primeira mulher que deu seu sangue pelo Brasil nas plagas sulinas, cai, morrendo junto ao corpo de seu heróico marido. Torna-se, assim, impossível a resistência.

Dentro da capela, um pequeno grupo de portugueses, tendo à frente o capitão Manuel Áquila, resiste desesperadamente, cedendo, por fim, ao inimigo.

Só do corpo da guarda partem, espaçados, alguns tiros.

Simão Farto e alguns companheiros, dirigem-se à praia, conseguindo iludir o inimigo. Apoderam-se de um lanchão e fazem-se ao largo; entretanto, são logo aprisionados por uma sumaca espanhola.

O sol já brilha no céu lavado. Forte e cortante minuano sopra rijo na planície desabrigada, vindo do rio. Há no ar um cheiro de pólvora e de sangue. Vera Muxica chega, a cavalo e acompanhado de seu esquadrão de reserva. É recebido com rufos de caixas e pela gritaria frenética da indada solta, que se entrega a desesperado saque. A matança é bárbara; não querem poupar ninguém, não obstante as ordens severas que havia dado D. José de Garro, no sentido de impedir a crueldade dos índios, assim desatinados.

Vera Muxica dirige-se logo à casa do Mestre-de-campo D. Manuel Lobo, a custo guardada por mosqueteiros espanhóis contra a sanha dos indígenas. Há tentativas para de lá tirarem o velho chefe e liquidá-lo sem delongas. Muxica vê-se obrigado a desembainhar sua espada para defender o fundador da Colônia do Sacramento.

Diante do corpo da guarda é feita nova intimação aos que estão em seu interior de onde, porém, não partem mais tiros. Após um prolongado silêncio, ouve-se uma voz amargurada, rendendo-se. Abre-se a poterna e, esfarrapados, feridos e sedentos, os últimos defensores do último reduto da infeliz praça de guerra saem, abatidos, deplorando a falta de recursos que, com sua coragem e energia, poderiam mudar a

sorte dos acontecimentos. O brio lusitano não se conforma com a derrota. O alferes espanhol Garamunho defende-os, de espada em punho, contra os índios que, ainda não satisfeitos de tanto sangue, querem se atirar aos bravos.

O aspecto da praça é desolador, atestando a violência da luta. Armas espalhadas, flechas juncando o solo. Cadáveres por toda parte, de homens, mulheres e crianças. Trapos de roupa improvisados em ataduras, tintos de sangue, dão uma nota viva aos corpos mutilados e feridos. Junto à capela, por sobre a velha caixa de guerra, jaz o mestre-tambor português, com uma flecha cravada no peito. As portas são arrancadas para as fogueiras; papéis, caixas, tudo atirado pelo chão, quebrado e violado. São os sinais do saque desenfreado a que foi exposta a praça. A um canto são recolhidos, fortemente guardados por mosqueteiros espanhóis, os prisioneiros que escaparam ao massacre.

Os portugueses perderam os capitães Manuel Galvão, Manuel de Áquila, João Lopes da Silveira e Antônio Corrêa Pinto, o engenheiro que construíra a fortaleza, além de 112 homens entre sargentos e soldados. Os espanhóis perderam cinco homens de sua raça e vinte e nove índios, tendo feridos 13 espanhóis e quase cem índios, dos quais muitos vieram a morrer pouco depois, dada a gravidade de seus ferimentos. Apoderaram-se de 18 peças de artilharia, sendo sete de bronze e 11 de ferro, além de muitos mosquetes, pólvora, canoas e mantimentos.

No dia seguinte àquele malfadado 7 de agosto, o Mestre-de-campo Vera Muxica reuniu seus homens no pátio da praça, formados em quadrado. Então, com solenidade, ao rufo de tambores, muda o nome da fortaleza do Sacramento para o de Forte do Rosário e manda, a seguir, notícias a D. José de Garro.

Vibra Buenos Aires com a nova da vitória das armas espanholas. É mandado rezar solene "Te-Deum", exultando a população com o feito castelhano. Realizam-se iluminárias e festas públicas.

No dia 9, D. Manuel Lobo é conduzido, prisioneiro, para Buenos Aires, juntamente com o padre Durão, D. Francisco Naper, Capitão Simão Farto, dois jesuítas e os dez soldados aprisionados com o capitão Simão Farto, na sumaca.

No dia 21, 116 soldados portugueses, prisioneiros, são igualmente conduzidos para aquela povoação, ficando a praça em poder dos espanhóis.

Caíra a Colônia. Estava finda sua primeira e infeliz fase. Sofria Portugal seu primeiro golpe na posse de suas terras do sul e, com esse acontecimento, jamais seria reconhecido, pacificamente, o domínio português nessa região do Prata. Novos e freqüentes assaltos seriam efetuados até que, de uma vez por todas, fôsse alcançada solução que conciliasse interesses portugueses e espanhóis nessas plagas.

Mais uma vez, porém, embora a sorte das armas lhe fôsse adversa, o valor lusitano havia sido evidenciado. A coragem, o espírito de sacri-

fício e capacidade de decisão daquele bravo grupo de homens, lutando desesperadamente para resguardar o precioso patrimônio da coroa, não foram empenhados em vão. E isso ficou revelado pelo respeito que mereceram de seus adversários e pela honra que, de tanto heroísmo, resultou para Portugal. A Colônia do Sacramento, depois restituída à coroa portuguesa foi, naquela longínqua região, a reafirmação sempre presente do direito de posse e a linde natural da terra brasileira, da qual Portugal só abriu mão quando da execução do Tratado de Madri, em 1750, ao receber, em troca, os Povos das Missões.

BIBLIOGRAFIA

- A COLÔNIA DO SACRAMENTO — Coronel Jônathas da Costa Rêgo Monteiro — Livraria do Lelo — 1937.
- INFORMAÇÃO DE FRANCISCO RIBEIRO SÔBRE A COLÔNIA DO SACRAMENTO — Luiz Ferraud de Almeida — Coimbra — 1955.
- ENSAIOS E ESTUDOS — CRÍTICA E HISTÓRIA, 3a. Série — J. Capistrano de Abreu — Ed. da Soc., Capistrano de Abreu — 1938.
- EPOPÉIA DE D. MANUEL LOBO — Azarola Gil — Madri — 1931.
- HISTÓRIA TOPOGRÁFICA E BÉLICA DA NOVA COLÔNIA DO SACRAMENTO DO RIO DA PRATA — Simão Pereira de Sá — Rio, 1900.
- O CONTINENTE DO RIO GRANDE — José Honório Rodrigues.

O DESTEMIDO CORONEL JOSÉ PLÁCIDO DE CASTRO E A QUESTÃO ACREANA

Professor **ANTÔNIO DA ROCHA ALMEIDA**

— 1956 —

Foi a Questão Acreana um dos primeiros problemas que o Barão do Rio Branco teve que enfrentar ao assumir, em 1902, convidado por seu velho companheiro de Faculdade Conselheiro RODRIGUES ALVES, o cargo de Ministro das Relações Exteriores.

Pelos tratados de 1750 e 1777 verifica-se que boa parte do atual Estado do Amazonas ficava fora da jurisdição da coroa portuguesa.

Em 1834 fizeram os bolivianos sua primeira tentativa de posse da região, tendo sido incumbido o General Mariano Armaza de apresentar uma proposta que se baseava na adoção do Tratado de 1777 e, como consequência, que a “linha divisória começasse aos 22.º na margem direita do Paraguai, até a embocadura do Jauru, daí seguisse pelas águas dêsse rio e pelas do Aguapeí, até encontrar, na serra do mesmo nome, as cabeceiras do rio Alegre e daí baixasse até o Guaporé”. A proposta foi rejeitada.

Em 1841, uma nova tentativa, partindo desta vez do Dr. DUARTE DA PONTE RIBEIRO, não logrou melhor êxito. Nem o conseguiu missão diplomática cometida posteriormente (1863) a RÊGO MONTEIRO.

Não havia como convencer a bolivianos e peruanos de que “os Tratados de 1750 (Madrid) e 1777 (Santo Ildefonso) não poderiam servir de base e deslindamento na América, depois da independência. Não valia o argumento de que êsses tratados — mesmo na hipótese que se quizesse aceitá-los — haviam sido anulados, não existiam, foram tornados sem efeito algum: o primeiro pelo Tratado de 12-2-1761, depois do qual veio a guerra de 1762, que terminou pela assinatura do Tratado de 1-2-1763; o segundo ficou sem nenhum valor, quando pactuado em Badajós o Tratado de 6-6-1801.”

No regimem imperial, durante fase crítica da Guerra contra o Govêrno do Paraguai, a insistência do Presidente Melgarejo, assinou-se com data de 27-3-1867, o Tratado de Aiacucho, pelo qual “a fronteira com a Bolívia partiria da Baía Negra, da de seu meio, em linha reta até a lagoa de Cáceres e sempre no mesmo rumo, cortava as lagoas Guaíba e Uberaba, do extremo leste buscaria em linha reta o extremo sul da Corixa Grande e daí o morro da Boa Vista e Quatro Irmãos, prosseguindo por esta reta até as cabeceiras do rio Verde, descendo por êste até sua confluência com o Guaporé e o Mamoré até o Beni. No rio Madeira, até a 1°20’) de latitude sul, será traçada uma reta leste-oeste, no sentido de um paralelo, até encontrar a nascente do Javari. Se essa linha não a encontrasse — por estar possivelmente situada mais ao norte — a linha leste-oeste sofreria uma inflexão retilínea para atingir a nascente do Javari”.

O traçado definitivo ficaria para ser determinado oportunamente. Isso constituiria a chamada Questão do Acre. Em diversas oportunidades, a Bolívia insistiu por essa demarcação.

Nesse tratado o representante do Brasil, Engenheiro Lopes Neto, conseguiu que os diplomatas bolivianos aceitassem o princípio — que sempre haviam repudiado e que o Direito Romano legara ao Direito Internacional — do *uti possidetis*. Não pôde, no entanto, evitar que “o artigo 2.º, na parte relativa à linha divisória no território cortado pelo rio Aquiri ou Acre, fosse redigido, *mutatis mutandis*, como o foram os artigos respectivos dos Tratados de 1750 e 1777, em relação à mesma zona”.

A região compreendida pelo atual Território do Acre vinha sendo visitada, desde o início do século XVI, por aventureiros levados pelo desejo de escravizar o selvícola e procurar riquezas na zona do Alto Peru.

No século XVIII o Acre e as terras que o envolvem integravam o Alto Peru, que fazia parte do Vice-Reinado de Lima. Em 1782 desligava-se desse Vice-Reinado, passando para o de Buenos Aires, que compreendia, sob a denominação genérica de La Plata; a vasta região que hoje constitui a República Argentina e República Oriental do Uruguai, a República do Paraguai e a República da Bolívia. Esta última criada em 26-5-1825, por Simon Bolívar, com o nome de República do Alto Peru, constituía, em 6 de agosto do mesmo ano, uma nação independente, com o nome de seu fundador.

Os primeiros conflitos boliviano-brasileiros datam dos albores de nossa independência. Desde 1861 a situação se vinha agravando, sendo o motivo principal a atração pelos lucros fabulosos da extração da borracha, produzida entre as populações flageladas do nordeste brasileiro, que, em massa, emigravam para o Acre, principalmente cearenses, capitaneados, na primeira leva, pelo caboclo amazonense Manoel Urbano da Encarnação.

Volta-se, então, a Bolívia para aquelas cobiçadas regiões, visando atingir a fértil bacia amazônica. Instala, para isso, na localidade de Pôrto Alonso, um pôsto alfandegário, para êle enviando o cônsul Moisés Santivañez. Êste chegou a legislar sôbre a navegação nos rios brasileiros e a fortificar a nova posição.

Começaram, então, os habitantes daquela região a hostilizar a ocupação boliviana, preferindo sua independência ou a situação de súbditos do Império do Brasil.

De fins de 1899 a março de 1900, um aventureiro espanhol, o Dr. Luiz Galvez Rodrigues de Arias, instigado pelo governador do Amazonas Coronel José Cardoso Ramalho Júnior, começou a orientar os descontentes e até "constituiu um simulacro de Estado independente, de que se fêz chefe absoluto." Laureado em ciências jurídicas e sociais pela Academia de Sevilha e doutor em Leis pela Real Universidade de Madrid, com uma tese sôbre Direito Internacional, veio depois a ser jogador profissional e a exercer os simples cargos de amanuense e de repórter de polícia. Falhavam também nesse homem, em cuja elevada cultura ninguém podia acreditar, as qualidades morais para a emprêsa que encetara. A verdade é que nenhuma das nações interessadas levou a sério seu estulto govêrno. D. Galvez, que chegara até a nomear um ministério, foi prêso pelo rico seringalista Antônio Braga, em 8-12-1900 e destituído do poder que usurpara. Exilado para o Recife, ai vive na maior miséria, até que recebe 60:000\$000, que lhe envia o governador Coronel Ramalho Júnior. Dizem que com êsse dinheiro, pagou dívidas e fêz donativos a igrejas e orfanatos. Em recente artigo sôbre essa misteriosa personalidade conta-nos Rubem Braga que "embarcou depois para a Europa, sempre a mostrar magnificência" e "que muito antes fizera volta ao mundo em iate particular, saindo do Rio, onde era proprietário de casas de jôgo de Pelota, levando consigo a linda espôsa de um brasileiro...".

Em 11-6-1901 a Bolívia arrendava a uma companhia estrangeira organizada com o rótulo de "The Bolivian Syndicate of New York City in North America", tôda aquela região. Muitos de propósito, foi colocado na presidência do sindicato um filho do Presidente Theodore Roosevelt, dos Estados Unidos. Êsse acôrdo ficou também conhecido como "Contrato Aramayo".

Iam-se os conflitos entre brasileiros e bolivianos amiudando, quando, naquele conturbado cenário, surge a figura de PLACIDO DE CASTRO, homem honrado, disposto, de grande espírito de observação, sinceramente patriota e que foi logo conquistando a simpatia daquela gente, cujos anseios e ideais esposou.

JOSE' PLÁCIDO DE CASTRO, filho do Capitão Prudente da Fonseca Castara e de d. Zeferina de Oliveira Castro, nascera na vila de São Gabriel, Província do Rio Grande do Sul, a 9-12-1873, vindo a morrer assassinado em 11-8-1903, com 35 anos incompletos, naquela mesma região onde desfrutara de tão justa e merecida influência. Bem

cedo, ficou órfão de pai. Menino de excelentes qualidades de caráter, começou, desde logo, a trabalhar a fim de auxiliar os seus, até que assentou praça como 2.º cadete no 1.º Regimento de Artilharia de Campanha, com sede em sua vila natal. Matriculado em 1893 na Escola Militar do Rio Grande do Sul, após haver freqüentado com o máximo proveito a Preparatória e de Tática do Rio Pardo, era dos primeiros de sua classe quando um grupo de oficiais e de alunos pediu ao governo o fechamento da Escola para que todos pudessem ir integrar as forças que, ao lado do Marechal Floriano Peixoto, combatiam a Revolução Federalista. Como Plácido não fosse dos signatários do memorial, foi, ao ser fechada a Escola, recolhido prêso ao 13.º Batalhão de Infantaria, de onde o mandaram para o Corpo de Transportes, integrante da coluna em operação sob o comando do Marechal Isidoro Fernandes. Servia como qualquer praça, mas estava privado do uso de arma de fogo. Nessa situação humilhante, viu chegar a véspera da entrada de sua unidade no combate do Rio Negro. Na madrugada de 26-11-1893 recebia armamento e montaria. Decidiu, então, o jovem Plácido de Castro bandear-se para a revolução, em cujas fileiras combateu com denodo, recebendo seu batismo de fogo naquela sangrenta recontro. Promovido, logo depois, a oficial por atos de bravura praticados diante do inimigo, tomou parte no sítio de Bajé, onde foi sozinho cravar a bandeira de seu batalhão, junto à trincheira das forças do bravo General Carlos Maria da Silva Telles, sendo sua lança, minutos depois, cortada por um projétil. Ao ser assinada a paz entre os castilhistas do General Galvão de Queiroz e os gasparistas do General Silva Tavares, tinha Plácido de Castro 21 anos e ostentava no punho os quatro galões brancos de major do exército federalista. Anistiado, não quis voltar à Escola para prosseguir na carreira que seu avô e seu pai tanto haviam nobilitado, preferindo transferir-se para a Capital Federal, onde aceitou um modesto lugar de inspetor de alunos, ocasião em que freqüentou, como ouvinte, algumas aulas na Escola Politécnica e no próprio Colégio. Dali obteve, depois, um lugar de fiel de armazém na Companhia das Docas de Santos. Durante esse tempo obteve a provisão de agrimensor, que lhe permitiria, mais tarde, fazer levantamentos e demarcações de propriedade. Abandonou aquele serviço, espontaneamente, em 28-2-1899. Procurando então melhorar de situação, seguiu para o Amazonas e dali para o Acre, onde conheceria todas as agruras, tôdas as glórias e finalmente a desilusão, o desencanto e a morte, como um verdadeiro mártir de seu desassombado idealismo.

Ante o perigo da situação, o governo boliviano enviou de La Paz um contingente de 400 combatentes, cujo comando confiou ao experimentado Coronel ROSENDO ROJAS, encarregado também de garantir a execução do Contrato Aramayo.

Em abril de 1902, o Brasil protestava, por meios diplomáticos, contra aquele arrendamento e a 3 daquêles mês chegava a Puerto Acre Dom Lino Romero, nomeado delegado nacional, fazendo-se acompanhar

de inúmeros funcionários e com a incumbência de entregar aquelas terras aos magnatas do Bolivian Syndicate.

Em 6-8-1902, data nacional boliviana, iniciava Plácido de Castro o movimento armado, com um pequeno contingente de apenas 33 homens, com o qual atacou Xapurí, no Baixo-Acre. A ação é rápida: o chefe acreano apodera-se do edifício da intendência, surpreende a dormir o próprio edil Dom Juan de Dios Barrientos e ali mesmo proclama a independência do Território do Acre, lavrando-se uma ata com vinte cópias, das quais uma se destinava ao Delegado Nacional boliviano em Puerto Acre.

Dali seguiu Plácido Castro para o sul, descendo o rio. já à frente de 64 homens. A 18-9-1902, trava-se o encontro conhecido por "Primeiro Combate da Volta da Emprêsa", também primeiro desastre para o Exército Acreano. Plácido de Castro teve, co seus 64 companheiros, que enfrentar a aguerrida tropa boliviana de 180 combatentes do Cel. Rosendo Rojas. Os patriotas acreanos foram derrotados, perdendo 22 mortos, 10 feridos e 6 extraviados.

Mais de 50% de sua tropa. O comandante conseguiu retirar com enormes dificuldades, acompanhado de um piquete de apenas cinco homens. Insistiu, porém, em fazê-lo de frente. Não o tachassem de covarde, se uma bala viesse ferí-lo pelas costas! Mas não desanimou. Seu plano: atacar novamente, dentro de 15 dias, a Volta da Emprêsa. Servira-lhe a derrota de proveitosa lição. Até nos uniformes resolveu fazer profundas modificações, principalmente na côr. Aboliu, também, os galões no punho e boné dos oficiais, substituindo-o por um botão de madrepérola na carcela (*).

A 24 de setembro ainda tiveram elementos seus que enfrenta o inimigo, comandado pelo Coronel Manuel Canseco, nos combates do Telheiro e do Bom Destino. Chefiava as tropas brasileiras empenhadas o bravo Coronel Ladislau Ferreira da Silva.

No dia 9-10-1902 Plácido de Castro ataca e sitia na Volta da Emprêsa o Coronel Rosendo Rojas, que após seis dias de cêrco, assinava, na tarde de 15 de outubro, ata de rendição. No momento dramático da entrega das armas pelos vencidos, nobremente não aceitou o Cel. Plácido de Castro a espada do chefe derrotado, mas êste a ofereceu ao libertador acreano, que tão bem se batera, "senão como um troféu, ao menos como uma lembrança do amigo". E Rosendo Rojas é repatriado com seus sobreviventes.

Em 15-11-1902 enfrentaram os revolucionários acreanos as tropas bolivianas em Santa Rosa e Costa Rica, cujas guarnições derrotaram, incendiando-lhes as posições.

(*) CARCELA — tira de pano com casas, que se cosia a uma das bandas da túnica para se abotoar sôbre a outra, onde ficavam os botões.

Finalmente, em 15-1-1903, Plácido de Castro, já dispendo de uns 800 homens, fincava nos barrancos do rio, bem em frente à localidade de Puerto Alonso, ocupado pelo Delegado Nacional Dom Lino Romero, a bandeira do Estado Independente do Acre.

Depois de uma tenaz resistênciã e de sete dias de violento tiroteio, é hasteada no edifício da Delegação Nacional, a bandeira branca da rendição. E o fogo cessou. Em nome de Dom Lino vinha o cônsul Dom Moysés Santivañez propor a suspensão, por algumas horas, das hostilidades. A trégua — diziam — era para enterrar os mortos, numerososíssimos. Mas a resposta do libertador acreano é incisiva: — Senhor, neste momento estamos discutindo a sorte dos vivos. Mais tarde, trataremos dos mortos... mesmo porque os coitados não ficarão insepultos por muito tempo!

A 24 de janeiro, porém, assinava-se a ata de capitulação em que Dom Lino Romero entregava ao exército acreano a praça de guerra. Com a mesma nobreza com que o Cel. Plácido tratara Rosendo Rojas, tratou o Delegado Nacional, não querendo mencionar a bravura dos brasileiros, apenas exaltando a dos bolivianos “para não aumentar o infortúnio dos já infortunados pela derrota”. No mastro do prédio que ocupava a Delegação Nacional flutua agora uma nova bandeira — a do Estado Independente do Acre, ostentando as côres verde e amarela e a estrêla de cinco pontas, vermelha do sangue dos heróis das duas nações, que ali tombaram para que aquela gleba ficasse pertencendo à pátria brasileira. Estava finda a fatídica ameaça de dominação do Bolivian Syndicate. Naquele mesmo dia, começa Plácido de Castro a dar organização ao Estado Independente do Acre, baixando o Decreto n.º 1, datado da cidade do Acre (Pôrto Alonso), de 26-1-1903. Por êsse ato;

a) a justiça civil, a criminal e a comercial do novo Estado ficariam sujeitas às disposições dos códigos, leis, decretos etc. dos Estados Unidos do Brasil, até que fosse promulgada sua Constituição;

b) ficariam válidos os títulos de propriedade, definitivos ou provisórios, até então expedidos pela Bolívia ou pelo Estado do Amazonas, antes da ocupação do território pela República Acreana;

c) como língua oficial ficaria adotada a portuguesa;

d) o papel-moeda válido no novo Estado seria o mesmo dos Estados Unidos do Brasil;

O Decreto n.º 2 criava as Diretorias de Fazenda, Justiça e Guerra, abrangendo a primeira a Direção de Agricultura e Vias Terrestres e Fluviais.

O de n.º 3 declarava quais os limites do novo Estado: — ao norte a República Brasileira pela linha traçada da nascente do Javari à foz do Beni; a Sudoeste, o rio Beni, acima da foz até a foz do Orton; dêste ponto acima, pelo leito do Manuripe até sua nascente principal;

pelo sul, por uma paralela ao equador, traçada da nascente do Manu-ripe à fronteira com o Peru; a oeste, finalmente, com a República do Peru.

O de n.º 4 nomeava Diretor de Fazenda e Inspetor da Alfândega o cidadão Rodrigo de Carvalho.

Os de ns. 5 e 6 dispunham sobre o provimento dos cargos de juizes de casamento, nascimentos e óbitos e dos de tabelião.

Entretanto, resolvera o Barão do Rio Branco, que vinha de assumir a pasta das Relações Exteriores, dar apoio aos brasileiros que ali lutavam, conseguindo a anulação do contrato com a Bolivian Syndicate, que indenizou, negociando ainda com o govêrno boliviano um *modus vivendi*. Como consequência, ordenou o govêrno federal a ocupação do Acre ao norte do paralelo 1º20' isto é a zona conhecida por Acre Setentrional. Para execução da medida, ficou organizada a grande "Expedição ao Norte", constituída por uma Divisão do Exército, composta de tropas de infantaria e artilharia das guarnições de Manáus, Recife e Belém, e por uma Divisão Naval, composta do couraçado "Floriano", do contra-torpedeiro "Tupy", do caça-torpedeiros "Gustavo Sampaio" e utros navios menores, sob o comando do Contra-Almirante ALEXANDRINO FARIA DE ALENCAR. Comandava a expedição, forte de uns três mil homens, o General de Divisão ANTÔNIO OLÍMPIO DA SILVEIRA. Os meios de transportes eram bastante precários e somente a 17 de março a vanguarda expedicionária, comandada pelo Major Agostinho Raimundo Gomes de Castro, chegava à Emprêsa.

A 21-3-1903 era assinado o Convênio de La Paz, estabelecendo o *modus vivendi* entre Brasil e Bolívia.

A 3 de abril chegava o General à cidade de Pôrto Acre, à frente de alguns batalhões de infantaria e uma unidade de artilharia de posição. Na mesma ocasião fundeava em Belém a Divisão Naval.

Em Pôrto Acre encontram-se, pela primeira vez, o General Olímpio da Silveira e o destemido Governador do Estado Independente do Acre, bastante combalido por uma recente recaída de impaludismo. Ao saber da ordem de ocupação, mandou logo o Coronel Plácido de Castro tôda sua tropa para o Alto Acre, sob o comando do Tenente-Coronel José Brandão, com ordem de aguardá-lo em Xapurí. Plácido recebeu o General como todo o respeito e acatamento, que correspondia à alta investidura recebida do govêrno brasileiro. O chefe militar mostrou-se, no entanto, reservado e lacônico. Nem de sua real incumbência lhe falou com clareza limitando-se a dar displicentemente uns jornais da Capital da República a Plácido de Castro e partir para a Emprêsa. Por êles é que soube o libertador ter sido realmente nomeado o General Olímpio da Silveira Governador do Alto Acre, aquêle território que o govêrno brasileiro, pela assinatura de um protocolo diplomático, considerara de incontestável jurisdição boliviana...

E essa situação — que o velho delegado militar brasileiro escondera ao defrontar-se com Plácido de Castro — ficou esclarecida e

confirmada pelo ofício de 6-4-1903, que aquêlê General lhe enviou, e onde lhe comunicava haver dirigido três dias antes, uma Proclamação aos habitantes do Território Setentrional do Acre, nos seguintes têrmos:

“Govêrno Militar Provisório do Território Setentrional do Acre, Quartel General na Emprêsa, em 3 de abril de 1903.

PROCLAMAÇÃO

Em nome do Govêrno dos Estados Unidos do Brasil, eu, o General Antônio Olímpio da Silveira, comandante das fôrças expedicionárias do Acre, obedecendo às ordens recebidas, proclamo: o Território Setentrional do Acre, compreendido entre a linha geodésica, que do márco do Madeira vai à suposta nascente do rio Javari, o paralelo de 10° 20' e o rio Iaco, é ocupado militarmente pela República Brasileira, até que seja resolvido o litígio sôbre os limites com a Bolívia. Assumo, nesta data, o govêrno do dito território, que fica sob o regimen das leis militares. (a) General de Divisão Antônio Olímpio da Silveira”.

Plácido de Castro bem apreende a situação. A proclamação do General alijava-o da posição que conquistara, menos para si que para sua pátria, pela fôrça das armas. Resolve, então, baixar o Decreto, que tomaria o n.º 7, datado de 10 de abril de 1903, onde “— Considerando que o Govêrno Brasileiro mandara ocupar militarmente a zona compreendida entre a linha Cunha Gomes e o paralelo 10° 20' que seu dever de patriotismo era não embaraçar as negociações de que resultara aquela ocupação e que, para reinvidicação de seus direitos conspurcados pelo Govêrno Boliviano, a luta teria de continuar como até ali — transferia provisoriamente para a cidade de Xapuri a sede do govêrno do Estado Independente do Acre, bem como para Cataparã a da Alfândega do Estado, até que fosse determinado o ponto onde o paralelo 10° 20' corta o rio Acre”.

Para a nova sede de seu govêrno seguiu o Coronel Plácido de Castro que, de passagem pela Emprêsa, soube da grandiosa expedição que a Bolívia organizara, ao ter conhecimento da medida de ocupação tomada pelo Brasil.

Realmente, a 26 de janeiro partira de La Paz, entre entusiásticas aclamações populares, uma expedição ao Acre, comandada pelo próprio Presidente tendo como chefe de Estado-Maior seu Ministro da Guerra Coronel Dr. Ismael Montes. Essa tropa era composta do Batalhão Campeiro (5.º de Linha) e do Batalhão Murilo (1.º de Linha, aquêlê com 15 oficiais e 153 praças e êste com 27 oficiais e 268 praças. Vinha disposta a vingar as derrotas sofridas por seus companheiros e a garantir a posse do Acre para a República da Bolívia.

Mas Plácido de Castro não se atemorizava com isso. Comunicou ao General Olímpio da Silveira que “estava decidido a invadir a Bolívia, novamente, pelo Tauamanu, para levar ao inimigo a perturbação

que êle lhes traria se invadisse o Acre Meridional". E partiu, naquela noite mesmo, para Xapuri. Em caminho, foi informado de que a expedição presidencial boliviana subiria — após penosíssima marcha de 160 léguas por terra e 150 horas de navegação em balsas e canoas — pela zona de Pôrto Rico. Tudo dispôs ele para dar o ataque àquella localidade e o choque de vanguardas não tardou.

Depois de grandes vicissitudes, abatidos pela malária e pelo impaludismo, chegavam as fôrças bolivianas, em 28-3-1903, a aldeia de Palestina, tendo passado por Ribalta, onde souberam que a 1-4. Plácido de Castro havia ocupado Bela-Flor e que fôrças regulares do Brasil se achavam em Boa-Fé. O General Pando colocou em Pôrto Rico, onde se manteve durante quase 30 dias, sempre na defensiva, 168 homens do Batalhão Campeiro e um contingente armado de 50 civis. Em 21 de abril haviam combatido 4 dias ininterruptos e as fôrças bolivianas começavam a enfraquecer: o General-Presidente estava irremediavelmente sitiado e perdido. Pela frente e pelos flancos, os 1.200 patriotas de Plácido de Castro e à retaguarda um grande lago, cujo prolongamento era um perigoso pantanal. E, além disso, a fome a rondar-lhe o acampamento.

Quando Plácido de Castro já se dispunha a dar o assalto final, que traria a sua presença, de espada abatida, um Chefe de Estado sul-americano, eis que um inesperado acontecimento vem mudar todo o cenário da luta: chega a sua barraca o Major Agostinho Raimundo Gomes de Castro, com um ofício do General Olímpio da Silveira, comunicando-lhe a assinatura, em La Paz, a 21 de março de 1903, de um convênio diplomático, que concretizava o *modus vivendi* entre as duas nações. Assinavam-no, pela Bolívia, o Dr. Eliodoro Vilazon, Ministro do Exterior, e pelo Brasil o enviado extraordinário Dr. Eduardo Lisboa. Imediatamente despacha o Cel. Plácido de Castro o Coronel José Brandão para Pôrto Rico, a fim de fazer cessar as hostilidades. Não chega, porém, aquêle oficial a cumprir sua missão. Ali já encontra hasteada na tenda de campanha do General Pando a bandeira branca do armistício, a dar conhecimento a amigos e inimigos de que também lhe fôra comunicada, por um correio extraordinário de La Paz, a assinatura do protocolo de 21 de março. Sua situação era realmente crítica e a notícia vinha salvá-lo de vergonhosa capitulação. Cercado de cadáveres, sem mais recursos, só lhe restava entregar-se!

Avançavam os primeiros dias de maio e Plácido de Castro ainda não tivera segundo encontro com o General Governador. Mas a rêde de intrigas entre ambos já fôra tecida e ia adiantada, quando o bravo libertador do Acre compreendendo a situação e "que um gesto intempestivo redundaria em abrir uma luta civil contra as fôrças legais de seu país", resolve dissolver o Exército Acreano, em Ordem do Dia n.º 2, de 13-5-1903. Nesse mesmo dia, seguiu para Manáus, "encerrando, dessa forma a parte mais profícua da revolução."

No dia 20 de maio, repousando no seringal Benfica, toma o herói conhecimento da proclamação, datada de 13 de maio, como a sua Ordem do Dia, em que o General Olímpio da Silveira, Governador do Acre Setentrional e Comandante-Chefe das Forças Federais de Ocupação, declarava “terminada a revolução acreana, chefiada pelo Coronel Plácido de Castro, ficando o território sob a jurisdição única de seu governo e licenciados todos os oficiais e praças do exército revolucionário”.

Dali mesmo, do seringal Benfica, escreve uma carta ao General, cheia de altivez e dignidade, protestando contra uma série de medidas tomadas, que vinha comprometer seriamente o governo brasileiro. Extravasou o grande patriota, naquele documento, todo o desespero que lhe ia na alma. No mesmo dia reencetou sua longa viagem para a capital amazonense, de onde se achava afastado havia mais de ano. Ali foi recebido com as maiores demonstrações de simpatia e de gratidão, pelo povo, governo, imprensa, classes, conservadoras e classes armadas. Era um autêntico herói nacional cheio de glórias, que aquela capital recepcionava, entre braçadas de flores.

Mas Plácido de Castro aguardava a solução de seu ofício às autoridades federais sobre a grave situação do Acre e a incompreensível atitude que com êle tomara o General Olímpio da Silveira.

E lá mesmo em Manaus, recebe o ínclito batalhador o prêmio a seus ingentes esforços: a comunicação de que o governo resolvera destituir da alta função civil e militar que exercia no Acre o referido General, cujas medidas a autoridade central desaprovava. A comunicação, que lhe foi feita em ofício longamente fundamentado, dizia *in fine*:

“O governo federal, salvando vossas intenções, deplora os desacordos que se deram entre brasileiros, diante de estrangeiros e não pode aprovar atos praticados contra suas anteriores instruções. Determina, assim, que sejam respostas as cousas no estado anterior, restabelecida a autoridade do Governador aclamado pelos acreanos, chamados êstes às armas e restituído àquela autoridade tudo quanto foi apreendido e arrecadado por vossa ordem. Não sendo isso possível por vosso intermédio, deveis regressar a Manaus, aí aguardando ordens e assumindo o comando das forças no Acre o Coronel Rafael Augusto da Cunha Matos. O Coronel José Zenóbio da Costa, Comandante do 4.º de Artilharia, deve também recolher-se a Manaus, por ser mais antigo que o Coronel Cunha Matos”.

Dentro de poucos dias, estava o bravo Coronel Plácido de Castro de volta ao Acre, oficialmente considerado chefe de um Estado beligerante.

No dia 3 de agosto, o Coronel Cunha Matos, baixava, como governador militar interino e comandante-chefe das forças de ocupação do Acre Setentrional, com Quartel-General na praça da Empresa, seu Decreto n.º 1, “chamando às armas as forças dissolvidas, que se deveriam apresentar aos respectivos chefes; restituindo às mesmas o que indevidamente lhes fôra apreendido e finalmente reconhecendo e mantem-

do no govêrno do Território Meridional do Acre e nomeando Comandante-chefe das mesmas fôrças acreanas o Coronel José Plácido de Castro." Era, para o ilustre batalhador, uma grande satisfação ver novamente seu bravo exército de pé e constatar que sôbre a fôrça de suas baionetas é que se iriam discutir as negociações dos diplomatas brasileiros e bolivianos.

Na função, que era interina, foi, a 24 de setembro, efetivado o Coronel Cunha Matos. O governador do Acre Setentrional apressou-se então a officiar a seu colega do Acre Meridional, a 5-11-1903, dando-lhe ainda satisfação de que o General Luiz Antônio de Medeiros recebera ordem para fazer recolher a Manaus o 4.º Batalhão de Artilharia e o 27.º de Infantaria. Os dois governadores entendiam-se às maravilhas, enquanto se processavam os entendimentos diplomáticos.

E êsses entendimentos tiveram seu ponto final, a 17-11-1903, no importante Tratado de Petrópolis, que levou as assinaturas, pelo Brasil do Ministro Barão do Rio Branco e do Dr. Joaquim Francisco de Assis Brasil, e, pela Bolívia, dos Drs. Fernando Guachalla e Cláudio Pinilla, Por êsse tratado, que se constituiu uma das maiores glórias diplomáticas do Grande Chanceler, ficou a Bolívia com 43.100 km², deixando de reclamar uma área de 142.800k². O Brasil cedeu 2.296 km² entre o Madeira e o Abuña; 723 km² sôbre a margem direita do rio Paraguai, dentro dos terrenos alagados conhecidos por Baía Negra e parte das lagoas Cáceres, Madoré, Guaiba e Uberaba, dando a Bolívia a comunicação com o rio Paraguai. — Comprometeu-se, ainda, a ligar Santo Antônio da Madeira a Guajará-Mirim, no Mamoré, por estrada de ferro, a fim de dar aos bolivianos acesso ao rio Amazonas, pagando em duas quotas, 2.114.000 de libras esterlinas.

E para o Brasil, quais as vantagens? Demos a palavra ao próprio Barão do Rio Branco:

"Pelo presente tratado, o Brasil incorpora a seu patrimônio um território mais extenso que o de qualquer dos Estados do Ceará, Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco, Alagoas, Sergipe, Espírito Santo, Rio de Janeiro e Santa Catarina, território que produz renda anual superior à de mais de metade dos vinte Estados de nossa União." E Raja Gabágliia nos informa que "já no ano de 1909 a renda arrecadada pelo Govêrno da União no Território do Acre, proveniente, principalmente da taxa de 23% sôbre a borracha e descontadas as despesas oriundas do Tratado de Petrópolis, acusava um saldo a favor do Tesouro Nacional de 23.000:000\$000."

Com o tratado de Petrópolis cessava a luta armada, mas não ficaria resolvida a secular questão de limites, talvez porque tenha sido êle calcado em mapa errado. Tinha a redação seguinte o parágrafo 6.º do artigo 1.º:

"Da nascente principal do Rapirrã irá, pelo paralelo da nascente encontrar a oeste o rio Iquirí e subirá, por êste até sua origem de onde seguirá até o igarapé Baía, pelos mais pronunciados acidentes do

terreno, ou por uma linha reta, como aos comissários demarcadores dos dois países parecer mais conveniente.”

O texto acima originou a primeira discussão porque as cabeceiras do Iquiri se situam muito ao norte do paralelo que passa pela nascente do Rapirrã. Determinou-se, então um completo levantamento da região, para decidir a contenda, colocando-se marcos metálicos nos pontos sôbre os quais pairava qualquer dúvida: a foz do Abuña, a barra e a cabeceira do Rapirrã, a embocadura do igarapé Baía e a confluência do arroio Javerija no rio Acre, onde começa a fronteira com a República do Peru. Nesse ponto fundou a Bolívia a vila de Bolpebra (*)

O trecho entre as nascentes do Rapirrã e o igarapé Baía passou a constituir verdadeira “terra de ninguém”.

Vários protocolos foram trocados em 1910, 1912 e 1925, não ratificados. Êste último, negociado pelo Ministro Dr. Félix Pacheco, entregava à Bolívia grande parte do território em litígio mas foi anulado pela ação diplomática do Ministro Dr. Otávio Mangabeira, que firmou o Tratado do Rio de Janeiro, de 25-12-1928, — readquirindo pela jurisdição brasileira o que o Dr. Félix Pacheco entregara, graciosamente, aos bolivianos.

Por êsse documento diplomático, a linha divisória, no trecho compreendido entre a nascente do Rapirrã e o igarapé, Baía partirá da nascente principal do Rapirrã seguindo em linha reta até a foz do rio Chipamanum subindo por êste até sua fonte principal, de onde uma segunda reta seguirá até a cabeceira do ramo oriental do igarapé Baía.

Recentemente na II Conferência Nacional das Classes Produtoras reunida em Araxá “considerando o disposto nas medidas accessórias da Carta Econômica de Teresópolis, em seus itens 4 e 60, e reiterando a indicação aos poderes competentes das providências aí consignadas, em benefício da expansão econômica e administrativa do Território do Acre, bem como de outros Territórios, a qual virá acelerar a incorporação à economia nacional de imensas riquezas inexploradas e o aprimoramento de uma região importante, sob todos os aspectos, foi recomendado.

a) a adoção da estrutura administrativa do Acre a seus conveniências geo-econômicas, pela subdivisão em dois territórios, formados pelos grandes vales Purus-Acre e Juruá-Tarauá;

b) O encaminhamento de trabalhadores para as regiões do interior do país ainda fracamente povoadas, especialmente aos Territórios federais, promovendo-se a criação de colônias agrícolas, colônias escolas e aprendizados, para localização, ensino e aperfeiçoamento dos mesmos”.

(*) Palavra formada pelas primeiras letras do nome das três nações limitrofes: Bolívia, Peru e Brasil.

José Plácido de Castro, ainda em princípio de 1904, aguardava, na mesma função de Governador do Acre Meridional, que o governo da República desse definitiva organização ao mesmo Território. Em 3 de fevereiro deixava suas funções o Coronel Rafael Augusto da Cunha Matos, gravemente enfêrmo, passando-as ao Tenente Coronel Febrônio de Brito, que comandava o 15 de infantaria. Como sempre procedera, antes de passar o cargo, comunicou-o ao Coronel Plácido de Castro, em atenciosíssimo ofício, pedindo-lhe desculpa de faltas que porventura houvesse cometido, reafirmando ao intrépido chefe acreano protestos de amizade, consideração e respeito e declarando que “do illustre chefe e de seus bravos comandados levava as mais saudosas e gratas recordações.” Idêntica comunicação, em ofício cheio de respeito e de simpatia, recebeu de seu substituto.

Pouco depois, embarcava Plácido de Castro para o Rio de Janeiro, via Manaus, chegando à Capital da República a 23-4-1904, sendo recebido com consagradoras homenagens e honras de Chefe de Estado. Uma divisão naval, comandada pelo próprio Ministro da Marinha, Vice-almirante Júlio César de Noronha, foi receber, fora da barra, o “Maranhão” e saudar o grande brasileiro que êle conduzia. O povo carioca, pelo que tinha de mais representativo não cansou de homenageá-lo e o General Rafael Augusto da Cunha Matos, ofereceu a seu velho amigo um suntuoso baile em sua residência. Do Rio de Janeiro veio êle ao Rio Grande do Sul em visita a seus familiares, tendo, nessa ocasião, contratado casamento com uma prima e aproveitado para uma visita às capitais do Prata.

De volta ao Acre, a fim de reencetar suas atividades comerciais, de passagem pelo Rio de Janeiro, recebe, do Presidente da República, por intermédio de um dos oficiais de sua Casa Militar, a notícia de que seria nomeado Coronel da Guarda Nacional. Plácido de Castro respondeu-lhe delicadamente, pedindo-lhe que “agradecesse ao Dr. Rodrigues Alves sua bondade, mas lembrava que os postos da Guarda Nacional eram privativos de cabos eleitorais, cujos privilégios êle não pretendia disputar, pois quem fizera a revolução por conta própria, não tinha direito a recompensas...”

Ao chegar ao Acre, reiniciou, pela administração de seu seringal de Capatará, poucas milhas acima da Volta da Emprêsa, suas atividades comerciais, cheio de esperanças de assegurar um futuro para os seus, pelo trabalho honesto e perseverante. Sua vida era um paradigma de dignidade e de honradez a todos os que ali mourejavam. “Pautava a linha de sua existência, abominava a álcool, considerava o jôgo um vício degradante e o fumo parecia-lhe apenas inútil e pouco asseado.” Pouco lhe interessavam também as mulheres e até um de seus biógrafos salienta “ser curioso notar o noivado contraído com sua prima, a cujo lado só passou uma semana em 1904, quando viajou até o Rio Grande do Sul”.

Em 24-6-1906, Plácido de Castro assume, por delegação do governo federal, o cargo de Prefeito do Alto-Acre. Foram oito meses de

intensa e febril atividade, em prol do progresso daquela terra que êle trouxera para o Brasil e sempre defendera com bravura e destemor na hora do perigo e com exemplar austeridade nos dias tranqüilos da paz. Até 26-3-1907 exerce êle a espinhosa investidura, com notável prejuizo para seus negócios particulares.

Ao deixar o cargo, êsse homem — que conhecia profundamente os problemas e as necessidades da região e, com destemida coragem apontava os erros dos maus dirigentes dos negócios públicos — estava condenado à morte, tais as intrigas em que os invejosos envolviam seu nome.

As administrações de seus sucessores, Capitão Domingos Jesuino de Albuquerque Junior e Coronel Gabino Besouro, comprometeram a classe a que pertenciam. O primeiro nunca prestou contas dos dinheiros de sua gestão e o segundo ainda foi pior: “cercado de perigosos e inqualificáveis celerados” foi o maior responsável pela eliminação do destemido herói da epopéia do Acre Independente. O Prefeito e seus desclassificados auxiliares passaram a negar a Plácido de Castro todo o imenso valor que êle possuía, como chefe e como patriota. Só não podiam acusá-lo de covarde!

Depois de terem mandado prender injustificadamente o Dr. Genesco de Oliveira Castro, irmão e o maior amigo de Plácido, e de terem assaltado a residência de outro amigo seu, José Maria Dias, proprietário do seringal Riozinho, onde assassinaram friamente uma criancinha de cinco anos que estava dormindo — foi dado como que uma ordem de “ataque geral”. Nem as advertências, com grande antecedência, feitas pela imprensa e por todos os meios, ao Chefe da Nação e ao Congresso Nacional, puderam evitar o monstruoso crime.

Perto de 8 horas de 9-8-1908, no local conhecido por “Flor de Ouro”, foi o Coronel Plácido de Castro atacado de emboscada e ferido de morte, por um grupo de 14 sicários, que obedeciam à orientação do subdelegado de polícia Alexandrino José da Silva. Às 4 horas da tarde de 11 de agosto, Plácido de Castro, não resistindo à gravidade dos ferimentos, exalava o último suspiro, depois de ter lamentado que “com tanta ocasião de morrer, aquêles cavalheiros o matassem pelas costas!”

Antes de expirar, pediu a seu irmão que, logo que deixasse de viver, abrisse seu peito, dêle retirasse seu coração e o dividisse em dois pedaços: — um destinado a sua velha mãe e outra a sua querida noiva, que êle nunca mais veria. Seu desejo não foi cumprido.

A poucos quilômetros daquela pobre barraca, perdida na floresta, onde deixava de existir um dos brasileiros mais dignos de sua geração, a malta de covardes assassinos tomava uma bebedeira comemorativa...

O Prefeito Gabino Besouro — que foi General de Divisão e chegou a comandar, de 1.º de setembro de 1915 a 26 de fevereiro de 1916, a mais importante região militar do país, com sede em Pôrto Alegre —

teve prévio conhecimento do bárbaro atentado pela bôca do próprio assassino e nada fêz por evitá-lo. Se não houvesse ocorrido a prescrição da Lei, poder-se-ia dizer que até hoje o govêrno da República espera pela remessa das conclusões do inquérito que se teria procedido no Alto-Acre, para apurar os responsáveis pelo vergonhoso trucidamento.

Os despojos do grande lutador descansam hoje em terra riograndense, no 1.º quadro do Cemitério da Santa Casa de Misericórdia, sob n.º 591. Além do retrato em porcelana do herói, aparece esculpido no mármore, na escala de 1: 1.000.000, o mapa do Território do Acre, com a área por êle conquistada para o Brasil. Ao alto do monumento, a figura de uma mulher, em mármore branco, a qual poderia representar a Justiça, se não se notasse a ausência da venda tradicional. Em sua mão esquerda, uma balança; num dos pratos, um livro, simbolizando a legislação da República; no outro, derreado por maior pêso, um saco cheio de ouro, sôbre êle se apoiando a ponta de um sabre, que a mulher empunha com a mão direita. A seus pés, a figura de um leão, de legítimo mármore de Carrara, com o flanco direito trespassado por uma seta, recordando o trucidamento do grande batalhador. Na base do monumento, uma placa de mármore, com a seguinte inscrição:

“JOSE’ PLÁCIDO DE CASTRO, FUNDADOR DO ESTADO INDEPENDENTE DO ACRE, ERA FILHO DE PRUDENTE DA FONSECA CASTRO E DE DONA ZEFERINA DE OLIVEIRA CASTRO. NASCEU EM 9 DE DEZEMBRO DE 1873 E FALECEU EM 11 DE AGÔSTO DE 1908 EM BENFICA, VÍTIMA DE UMA EMBOSCADA DE BANDIDOS CAPITANEADOS PELO SUBDELEGADO DE POLÍCIA DO DEPARTAMENTO DO ALTO ACRE ALEXANDRINO JOSE’ DA SILVA. ERA PREFEITO DO ALTO ACRE O CORONEL GABINO BESOURO E PRESIDENTE DA REPÚBLICA O CONSELHEIRO AFONSO PENA. NÃO HOUE INQUÉRITO. O CRIME FICOU IMPUNE. AS ÚLTIMAS PALAVRAS DO HERÓI ACREANO FORAM: “TANTA OCASIÃO GLORIOSA DE MORRER E ÊSTES CAVALHEIROS ME MATAM PELAS COSTAS! MAS EM CANUDOS FIZERAM PIOR...”

O CORONEL PLÁCIDO DE CASTRO COMEÇOU A SUA GLORIOSA CARREIRA MILITAR EM 1893 NO RIO GRANDE DO SUL. PROMOVEU E CHEFIOU MAIS TARDE A REVOLUÇÃO ACREANA, QUE TEVE INÍCIO À 6 DE AGÔSTO DE 1902, COM A TOMADA DE XAPURI E PROCLAMAÇÃO DO ESTADO INDEPENDENTE DO ACRE. ALCANÇOU BRILHANTES VITÓRIAS CONTRA AS ARMAS BOLIVIANAS NA VOLTA DA EMPRÊSA, SANTA ROSA, COSTA RICA, PÔRTO ACRE, PÔRTO RICO ETC. JA’ ESTAVA SITIADO E PRESTES A RENDER-SE O PRESIDENTE DA BOLÍVIA, QUANDO FORAM SUSPENSAS AS HOSTILIDADES, EM VIRTUDE DO MODUS-VIVENDI BRASILEIRO-BOLIVIANO.”

Cláudio de Araujo Lima, um de seus biógrafos, ao descrever o expressivo monumento, conclui: "...todo um símbolo de revolta contra a impunidade de um crime nefando, que ficou para sempre na sombra. Um brado de maldição, um anátema de pedra, tão rude e sincero, que só poderia manter-se de pé em plagas como a do Rio Grande, onde o espírito de respeito às liberdades sempre desafiou a prepotência e a tirania de todos os governos."

A Missão do Serviço Social no Atual Contexto Social Brasileiro

Conferência pronunciada a 19 de maio de 1956 pelo Revmo. Pe. Dr. Fernando de Bastos Ávila S. J., professor de Sociologia da PUC do Rio de Janeiro, por ocasião da Sessão Solene de Reconhecimento da Escola de Serviço Social desta Universidade e Encerramento da Semana do Assistente Social.

Nesta aula inaugural da Escola de Serviço Social da Universidade Católica do Rio Grande do Sul, oficialmente reconhecida, é meu intento raciocinar em termos nacionais. A solidariedade nacional é um fato. Todos os Estados da Federação, e mesmo todos nós brasileiros, participamos intensamente da fase histórica que atravessa hoje nossa Pátria. Além disto, a mobilidade interna de nossa estrutura profissional poderá facilmente levar um assistente social, formado nesta Escola, a ir expender seus esforços e sua dedicação em qualquer outra parte do território nacional.

A fase por que passa hoje o Brasil é uma fase de transição e, como tal, complexa e rica em ambivalências, É o que torna extremamente difícil uma análise pertinente, que fixe na rigidez de um diagnóstico, uma realidade dinâmica em contínuas modificações.

A realidade social brasileira é distendida por duas fôrças subjacentes, que como correntes de fundo, não podem ser esquecidas na interpretação das oscilações mais superficiais do campo. social. Refiro-me em primeiro lugar aos **fatores demográficos**.

I — É surpreendente quando se perde de vista a existência dêstes fatores na análise de nossa situação presente. No entanto, estou convencido de que é um fator de importância decisiva.

Tem o Brasil atualmente um crescimento vegetativo dos mais elevados no mundo. No período de 1940 a 1980, esta expansão atigirá o aumento anual médio de mais de um milhão de habitantes, o que dará ao Brasil, no fim do período considerado, um potencial demográfico de mais de 1000 milhões de brasileiros.

O fato significa que, anualmente, é necessário preparar maternidade, alimento, roupa, alojamento, escolas, trabalho para um milhão de brasileiros, que vão subindo pelos diversos degraus de nossa pirâmide de idades.

É fácil dar-nos conta de quanto esta expansão absorve em equipamentos demográficos grande parte dos incrementos de nossa renda nacional. Tem-se impressão, seguindo a evolução econômica do Brasil, de que sua renda escoa e desaparece misteriosamente sem deixar traços. E que a maior parte de nossa vida vai concretizar-se na enorme produção necessária para o equipamento anual de mais um milhão de seres humanos. Isto

significa, em cada decênio, o aparecimento de um país como toda a Bélgica. É um caudal humano portador de energias e esperanças, que garantirá ao Brasil, em breve, uma posição decisiva no plano internacional, mas, que imediatamente, cria imensos problemas sociais e econômicos.

Acontece, porém, que este aumento vegetativo da população brasileira não segue o mesmo ritmo nas diversas zonas da Federação. As taxas revelam variações impressionantes dos centros urbanos às zonas rurais. Se no Distrito Federal esta taxa atinge a cifra de 26 nascimentos anuais por 1.000 habitantes, em zonas como o Ceará e nos Estados nordestinos, ela atinge o número de 54.

Esta discriminação das taxas de natalidade determinou diferenças de ritmo na expansão populacional do país, tendo como resultado o acúmulo de imenso potencial humano em certas circunscrições geográficas.

Inequipados devidamente com os meios de produção adequados, milhões de brasileiros vivem de fato num regime de baixíssima produtividade, completamente isolados do circuito econômico nacional e privados, por conseguinte, de bens e serviços indispensáveis ao desenvolvimento normal da vida humana. Esta situação de desequilíbrio demográfico-econômico determina consideráveis movimentos internos de população, acarretando graves problemas sociais humanos.

Tomemos, por exemplo, o caso de São Paulo. No quinquênio de 1950-1954, procuraram esta unidade da Federação o total de 750.831 migrantes. Alguns municípios do mesmo Estado viram seu efetivo demográfico acrescido de 100% e mesmo de 150% no período considerado. Assim o município de Presidente Prudente, que em 1950 registrava o total de 61.591 habitantes, contava em 1954 com 127.807 habitantes, tendo recebido portanto um afluxo de 66.212 migrantes. O município de Adamantina, que contava apenas com 35.408 habitantes recebeu no período em apêço 56.595 trabalhadores, o que representa um aumento de quase 150% no curto período de cinco anos. Só do Estado da Bahia, São Paulo acolheu, no ano passado, mais de 20.000 migrantes, 19.000 de Minas Gerais e 16.000 de Alagoas e Pernambuco respectivamente.

É importante ver através destas cifras e densidade dos problemas humanos que elas revelam. Anualmente, em todo o território nacional, são milhares de seres humanos que deixam sua região natal para procurar, em longes terras, meios de subsistência que uma natureza ávara, ou uma precária organização lhes negava. Não imaginemos que se emigra principalmente pelo sabor da aventura, ou por um instinto de nacionalidade ou pela sedução dos centros urbanos. Emigra-se principalmente porque a vida se torna rigorosamente intolerável. E todo emigrante leva como um apêlo indelével a imagem do humilde recanto que o viu nascer.

II — Se no plano demográfico, o Brasil vive um período de intensas transformações, o mesmo se passa no setor econômico. Vivemos um momento de profundas modificações na estrutura mesma de nossa produção. Entramos na fase de grande industrialização com todos os problemas sociais que ela tem sempre criado. Na Europa, trabalhada por dezoito séculos de cultura cristã, a experiência de industrialização, do ponto de vista cristão, se saldou trágicamente naquilo que Pio XI chamou o "grande escândalo do século dezoito", a opositasia das massas. Menos de um século de produção industrial foi para demolir o lento trabalho de estratificação cristã de quase vinte séculos de cristianismo.

No Brasil também, a fase da industrialização começa sob o signo da cultura capitalista, já trôpega e vacilante, mas ainda capitalista. As forças vivas que se apresentam anual-

mente ao mercado do trabalho trazem já a alma dilatada pelas aspirações, nela iinsufladas, pelo progresso social, integrando-se nos quadros profissionais, sentem imediatamente sôbre seus ombros as arestas de uma estrutura capitalista, ciosa por manter as distâncias, e por conservar um estatuto jurídico, que recalca o operário na condição de vendedor de trabalho, que se recusa a ver nele o possível colaborador de uma obra comum.

Os movimentos internos de população, que ao mesmo tempo propiciam e são provocados pela expansão industrial, conduzem a sociedade brasileira a um momento crítico e inteiramente original de sua evolução. nosso povo está em véspera de uma tomada de consciência coletiva de seus problemas e de suas forças. Sempre houve dificuldades sociais e econômicas no Brasil. Sempre os homens sofreram de suas incidências muitas vezes inumanas. Sempre tiveram consciência dos sacrifícios e das privações que lhes impunha a vida. Tratava-se porém de uma consciência individual, isolada. Hoje, estamos diante de uma situação completamente nova, para cuja importância insisto em chamar a atenção dos presentes. É nosso povo, como povo, que toma consciência de sua condição. O Momento é de uma ambivalência extremamente grave, podendo evoluir, definitivamente, para criação de um Brasil coletivista ou de um Brasil, novo, plasmado nos princípios da justiça e do amor cristão. Tudo depende de saber quem, neste momento ambíguo se apresentará a este povo como portador de uma mensagem redentora.

Nunca insistirei bastante sôbre este ponto essencial: no turbilhão de transformações demográficas e econômicas por que passamos, são sempre problemas humanos que estão em jôgo. Não nos permitamos refletir apenas em termos impessoais estatísticos. Tenhamos sempre presente que estas profundas modificações estruturais não se fazem sem triturar os quadros preexistentes, criando problemas individuais, destruindo relações de grupos, e transformando os quadros comunitários em que se desenvolvia a vida de cada um.

É neste contexto que se insere a tríplice missão do Serviço Social: serviço social de casos, serviços social de grupos, serviços social de comunidades.

Sei muito bem que a solução das questões que acabamos de mencionar requer uma mobilização geral de forças, atuando sôbre o plano ideológico da própria mentalidade, sôbre o plano educacional, político, econômico e financeiro. Entretanto, os problemas criados pela fase de transição que vivemos são urgentes e reclamam, imediatamente, a contribuição instimável do serviço social, concebido como uma verdadeira vocação.

Não me compete entrar em pormenores técnicos sôbre os problemas específicos de cada um dos ramos de atividade do serviço social. Acenarei apenas para o espírito no qual devem ser preparados os futuros assistentes sociais, espírito no qual irão haurir o dinamismo interior de sua atividade profissional: espírito de justiça e de caridade.

Bem sei que não faz parte do Assistente social comprometer-se em reformas políticas e sociais. Todavia, êle deve ter uma consciência nítida do que há de injusto e inumano nas estruturas de nossa vida econômica e social. Todo assistente social deve ter compreensão para os justos movimentos, de que na linha da doutrina social da Igreja, se esforcem por uma superação dos regimes vigentes.

Somos obrigados a constatar remanescências persistentes do capitalismo liberal em nossa vida econômica. Nesta, não penetrou ainda bastante a noção de uma injustiça social e nem sempre os deveres estritos de justiça comutativa são suficientemente preenchidos. Nossa vida econômica é ainda dominada pela preocupação do lucro e do lucro

excessivo. Nossa economia está longe de ser economia a serviço do homem. Basta que prestemos atenção para um aspeto, entre muitos, desta desumanização da economia.

Uma economia a serviço da comunidade é aquela que tira o melhor partido da raridade, para satisfazer às necessidades reais do grupo social. Qual, porém, o espetáculo a que assistimos? O de uma economia submetida, não às necessidades reais, mas ao poder aquisitivo. A distinção pode parecer subtil, à primeira vista. Suas conseqüências, contudo, são graves. A um povo mal alimentado, privado de escolas, de assistência médica e hospitalar suficiente, nossa economia oferece todos os produtos suntuários de que são pródigos os países mais desenvolvidos do Ocidente. Porque o mercado oferece uma margem impressionante de lucros para esta produção de luxo, enquanto que a massa não pode oferecer rendimentos remuneradores à oferta de produtos e de serviços de base. Mas não é só. Nossa economia estimula e cria necessidades fictícias antes mesmo da satisfação de necessidades mais urgentes, através de uma propaganda servida pelos processos técnicos mais refinados. Um inquérito levado a efeito numa das favelas do Distrito Federal, revelou que 80% dos moradores possuíam aparelhos de rádio, e 37 famílias possuíam aparelhos de televisão.

Produção mal orientada, graves deficiências de mecanismos reguladores da distribuição da renda nacional, resistência ideológica e prática a tôdas as tentativas de humanização da economia, são todos índices que nos revelam quanto ela está sob o signo do capitalismo liberal e quanto progresso deve ainda fazer para corresponder à visão cristã da economia, à visão cristã da vida social.

Todo assistente deve ter uma visão nítida dêstes problemas e deve levar na alma a fome de justiça estimulada pelo ideal cristão da sociedade.

Todos sabemos porém que a justiça só não resolve a complexidade de nossos problemas. Por mais que progressivamente se dilate o campo da justiça, fica sempre margem importante para a ação inexaurível da caridade. Aí está que deve inspirar mesmo as mais rigorosas reivindicações da justiça. E que é, prezados ouvintes, o serviço social senão a caridade cristã, equipada com os mais refinados processos da técnica moderna?

E para começar, o simples termo de **serviço social** já é uma mensagem numa época em que tantos pensam menos em servir ao Brasil do que em servir-se do Brasil.

O serviço social, bem entendido, tem a encantadora discrição da caridade de prevenir, de ajudar, de recuperar, sem se fazer passar por necessário. Êle procura despertar as fôrças ocultas de um desajustado ou de um marginal, procura criar de novo uma atmosfera de confiança em si mesmo, pela qual chegado ao fim do processo de ajustamento, o assistido não tem a sensação humilhante de ter sido um caso clínico, mas a convicção de ter sido o autor de sua própria ressurreição.

Tudo isto supõe fineza de fato, supõe amor. E onde quer que haja amor autêntico, aí Cristo está presente.

Não tenhamos ilusões. As dificuldades que insidiam o desenvolvimento da ação social em nosso meio são graves e fazem apêlo a tôda nossa capacidade de dedicação. Como disse em outra ocasião o Prof. Luiz Carlos Mancini, "além de certa agitação política, o assistente social sofre a influência de circunstâncias sociais adversas, tais como a crise de habitação, o abandono das zonas rurais, e o congestionamento urbano, o desequilíbrio econômico, as incapacidades totais dos clientes para a reabilitação pelas deficiências de sua vida física e cultural, a escassez de obras que conjulguem ao plano reajustador, a incompreensão reacionária contra a autonomia do serviço social, a resis-

tência passiva dos que perderam a fé nas potencialidades humanas, ou dos que se agarraram às fórmulas cínicas para justificar tôdas as tolerâncias e empreender tôdas as aventuras”.

Só uma grande caridade cristã, plenamente esclarecida por uma visão clara dos problemas, e plenamente habilitada por uma diuturna técnica de preparação, será capaz de enfrentar vitoriosamente todos êstes óbices.

Se há setor entretanto que mereça uma atenção especial do serviço social em nossos dias, é o setor da família. Os fatores demográficos, econômicos e sociais, aos quais aludíamos no início desta palestra, criaram para a família condições novas, que nem sempre propiciam a realização do ideal cristão.

Os movimentos de população desintegraram inúmeros lares, obrigando os chefes de família a buscar trabalho em outras regiões da Federação. Os problemas de urbanismo tornaram extremamente difícil dar a cada família um lar, obrigando muitas a habitar em condições de miséria inumanas, focos muitas vêzes de promiscuidade e de criminalidade. Por outro lado, a sociedade assume, cada vez mais, funções que eram tarefas específicas da família, em que a mantinham solidária num esforço comum.

A própria concepção do ideal de família foi profundamente atingida pela atmosfera pagã que nos envolve. Perdeu-se a noção de família que foi profundamente atingida pela atmosfera pagã que nos envolve. Perdeu-se a noção de família como a obra prima da cultura cristã, que prolonga a ação criadora de Deus, levando à plenitude humana e sobrenatural cada um de seus membros. A busca angustiosa e pouco confortável do conforto envolveu a família em sua espiral inexorável e relegou para segundo plano valores essenciais que davam à vida familiar o segredo de seu encanto e de sua estabilidade. Nos centros urbanos já é nítida a redução das dimensões da família e os índices de dissolução crescem de modo preocupante.

Todos êstes fatores criam problemas que reclamam urgentemente a ação discreta e eficaz do assistente social. Ele pode prever de longe crises futuras, pode ajudar a manter a estabilidade e a harmonia, pode mesmo colaborar na reestruturação de um lar, dissolvido, pode reacender a chama do amor.

Se fiz rápida alusão à missão do serviço social junto à família foi induzido pela importância atual do problema. Outros campos porém extensos e variados, solicitam a ação do assistente social: orientação aos menores desamparados, assistência social nas emprêsas, serviço social rural, serviços sociais de grupos e de comunidades. Não falta, pois, trabalho, faltam operários.

Creio que as dificuldades atuais que atravessamos nos tenham envolvido pouco a pouco numa onda de pessimismo. Receio mesmo que o esforço que fiz por sugerir uma visão realista da situação presente tenha contribuído para acentuar êste pessimismo.

Não há, porém, razão para isto, o momento atual comporta ainda inapreciáveis energias sadias que apenas se desconhecem e continuam dispersas. Nosso povo tem ainda admiráveis reservas de fé! Tem um potencial quase inexaurível de paciência e de tolerância.

Em boa hora, pois, oficializa-se a Escola de Serviço Social da Pontifícia Universidade Católica do R. G. do Sul, que formará gerações de assistentes sociais. Seria tentado a apostrofar a êste nosso Brasil, tão criticado e tão mal compreendido às vêzes por seus filhos, que tenha ânimo, que espere ainda um pouco, porque aquí neste rincão de fronteira se preparam jovens, equipados das técnicas modernas e propulsionados pela urgência dos ideais da justiça e do amor cristão, a realizar o grande Brasil de amanhã por que todos nós sonhamos.

Prof. Doutor A. J. de Costa Pimpão

PALAVRAS proferidas pelo Prof. Dr. FRANCISCO CASADO GOMES, da Faculdade de Filosofia da Universidade do Rio Grande do Sul, em saudação ao prof. Dr. Alvaro Julio da Costa Pimpão, da Universidade de Coimbra, ao iniciar êste um Curso de Extensão Universitária sôbre Literatura Portuguêsa (Gil Vicente e Almeida Garret):

Excelentíssimas senhoras.

Caros colegas.

Prezados alunos.

Aqui estais, e viestes, por causa do Prof. Alvaro Júlio da Costa Pimpão, a quem já lestes, ou sôbre quem já ouvistes ótimas referências.

Assim sendo, tenho a impressão de que não preciso nem devo demorar-me em apresentações.

O ilustre professor coimbrão já é vosso conhecido. Mas, já que me foi dada a palavra - uso-a; mais para saüdar, para dar as boas vindas ao amigo, do que para apresentar-vos um "desconhecido".

Muitos dentre vós já tiveram a certeza de que ao Prof. Costa Pimpão bem se pode aplicar o brocardo antigo: *Amicus certus in re incerta*. De fato, o ilustre filólogo, que hoje nos visita, tem nos dado - de modo inteligente, claro, irretorquível - a solução de muitos problemas filológicos. Nas coisas incertas - êle oferece a solução acertada.

O organizador da monumental revista "Brasília", órgão do Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de Coimbra - já em 1926, tendo apenas 24 anos, e antes mesmo de Licenciar-se em Filologia Românica, o que fêz em 1927, iniciava suas colaborações na célebre revista da Faculdade de Letras de Coimbra, "Biblos", da qual - aliás - foi secretário de redação.

Em 1926 - lembra o Sr. Dias Dinis - foi que o Dr. Costa Pimpão "veio a reconhecer definitivamente no códice parisino da Crônica de Guiné - a *Crônica dos feitos do Infante D. Henrique*, e lhe marcou a data - 1453".

Depois de ter sido professor efectivo do liceu de Funchal, 1.º reitor do liceu da Figueira da Foz e depois do de Vizeu, e após ter passado os anos de 1937 a 39 como “leitor” de Português na Faculdade de Letras de Bordéus, ingressou como professor em sua Faculdade de Letras de Coimbra, e daí data sua intensa produção literária, quase toda destinada a dirimir nossas dúvidas, a orientar-nos nas questões incertas da nossa Filologia.

Já em 1938 fizera um interessante estudo sôbre o célebre soneto mirandino: “*O sol é grande*”, onde apresenta o comento as diferentes versões do mesmo.

Em 1939- redigiu “*Algumas notas sôbre a estética de João Pennha*,” a respeito do qual voltou a falar na “História da Literatura Portuguesa Ilustrada” dos séculos XIX e XX; e apresentou o que êle chamou, modestamente, uma “tentativa de revisão crítica” da *Crônica dos feitos de Guiné*, de Gomes Eanes de Zurara, “que não tem nada com a Crônica do Infante D. Henrique”. Esta foi escrita em 1453; aquela, a de Guiné - entre 1464 e 1468. Depois publicou a sua “comunicação apresentada ao 1.º Congresso da História da Expansão Portuguesa ao mundo” (realizado em julho de 1937). Esta comunicação, cujo título é: “*A historiografia oficial e o sigilo sôbre os descobrimentos*”, bem esclarece um ponto controverso. S. S. afirma: “Admitimos, convictamente, a opinião que faz de D. Henrique e de D. João II dois homens de um “plano”, identificados nos objetivos que os interesses espirituais da grei e o bem da coletividade tornavam de urgente uma resolução... Aceitamos fàcilmente que se tenha usado da reserva conveniente ao êxito da grande emprêsa,... Mas não temos provas suficientes de que os cronistas contemporâneos dos acontecimentos tivessem sido chamados a êsse estágio superior em que circulava o pensamento dirigente e tivessem conseguido penetrar na intimidade do feito intentado, - como agentes da Coroa”.

Em 1940 - Depois de comentar o “*Frei Luiz de Souza*” de Almeida Garrett, deu-nos um precioso esclarecimento a respeito da vida de *Bernardim Ribeiro*. Êle prova que os dados biográficos usados por Teófilo Braga baseavam-se em *uma velha fraude documental*, já que o documento assinado pelo Desembargador Rodrigo Rodrigues de Lemos é “uma pura invencionice”.

Comentou depois “*a Leitura dramática em Portugal no século XVII*”, e deu-nos uma lição - a “*Do método na História da Literatura Portuguesa*”.

Em 1941 - abordou mais uma questão controvertida - “*O nacionalismo da obra de Eça de Queiroz*”, e voltou-se também para a figura do grande poeta, que foi *Antero de Quental*, para afirmar que: “a seguir à fase romântica, Antero de Quental por influência, certamente, do movimento parnasiano de França ensaiou entre nós uma nova estética, que é a tradução artística do seu nihilismo filosófico”.

O poeta “filósofo” continuou a ser um de seus temas, ainda em 1942 - tanto que lhe estudou o *Livro de Sonetos*, e - penso eu - principalmente porque, como o diz o próprio professor Costa Pimpão: “Antero de Quental constitui, para o historiador da literatura, um problema delicado”. O nosso visitante ilustre prova que “os sonetos impuseram à posteridade uma imagem do Poeta que é, psicológicamente inexata, ou só parcialmente verdadeira” - e o próprio Antero dizia que o seu livro de sonetos era uma “autobiografia de um pensamento, memórias de uma consciência”!... Também em 1942, Costa Pimpão retomou outro dos temas de sua predileção: passou a preocupar-se com *Camões*. Estudou o *platonismo* camoneano em dois opúsculos; o 1.º é de 39 e abordou o “caso difícil” que é o cânone da lírica camoniana, para mostrar que “O texto utilizado por Faria e Sousa deve ter sido o de Alvares da Cunha”; aliás - em 1944 publicaria as *Rimas, Autos e Cartas* do grande poeta. Este seu grande trabalho de pesquisa, seleção e crítica bem merece ser a sua publicação diletta dada a sua importância por entre a longa bibliografia camoniana, que apresenta inúmeros, complexos e talvez - insolúveis problemas.

Para melhor esclarecer um outro aspecto da obra de Eça o Prof. Costa Pimpão estudou: “*A expressão do cómico na obra de Eça.*”

Em 1942 colaborou na Coleção “Clássicos Portugueses” com o comentário e seleção das “*Cantigas de el-Rei D. Dinis*” - que nos “surge como a resultante pessoal de um período de esplendor que não encontrou, no ambiente da cõrte, estímulo de progresso”, e com cujas poesias “poder-se-ia formar, um poema ou romance da soñdade feminina, pois não houve gradação dêste sentimento que o Poeta não registasse”.

Continuando no mundo da poesia — deu-nos, o Prof. Costa Pimpão, um prefácio, seleção, notas e glossário de obras de *Poetas do Cancioneiro Geral*, obra que, está longe de ser um conjunto medíocre e uniforme”. Estuda as figuras de Duarte de Brito, Luiz Auriques, Anrique da Mota, Diogo Brandão e a de Garcia de Rezende.

Da mesma coleção de “clássicos portugueses”, e também de 1942 - é o seu estudo sôbre a “*Crónica dos Feitos de Guiné*”, de Zurara, o “cronista das cavalarias de África”, em cuja concepção geográfica há dois pensamentos dominantes, como observa o douto comentarista: “Zurara crê que os portugueses ao chegarem ao Senegal tinham atingido o Nilo setentrional, e que por isto tinham atingido terras do Oriente.”

Faz parte desta coleção, benemérita - o outro livrinho, que publicou em 1943 - “*Rimas de Luiz de Camões*”, em cujo prefácio faz um ótimo estudo da vida do poeta e de sua lírica.

1943 é grande ano nas memórias do nosso prezado professor. É o ano em que se doutorou; o ano em que “defendeu tese”, em que fêz a sua dissertação sôbre *Fialho de Almeida*.

E é de notar que o exigente crítico e professor de Lisboa - Dr. Jacinto do Prado Coelho afirma: "Fialho encontrou no ilustre Professor de Coimbra o exegeta mais dedicado e esclarecido".

Em 1944 iniciou a publicação dos sete volumes da "*Peregrinação*" de Fernão Mendes Pinto, conforme a edição de 1614. Como todos sabemos, muita controvérsia houve sobre o homem a respeito do qual fizeram o trocadilho de mau gosto: Fernão! Mentos? Minto!

Escreveu em "Estudos", revista coimbrã, um trabalho sobre o seu douto e preclaro professor que foi *Eugênio de Castro*, a respeito do qual voltou a falar em 46, dizendo: "Eugênio de Castro deteve, por longos anos, o primado incontestável e incontestado das nossas letras, Poeta dos maiores que a nossa terra em qualquer época viu nascer, e um dos mais autorizados intérpretes da lusitanidade, nas côrtes espirituais do mundo latino". Neste mesmo ano - 1946 - comenta "*As idéias de Eça*", em uma conferência - que depois publicou, na qual salienta: "A despeito da profissão de fé materialista, é certo que o problema religioso preocupa Eça de Queiroz", e nele há "um aspecto vivo, moderno e actual: é o do homem superior que detesta o vício, a mediocridade, a debilidade do carácter". Tôda a obra de Eça... revela-se cheia desta dupla preocupação: a mediocridade intelectual e a inferioridade moral da sociedade portuguesa".

Em 1947 - abordou outro tema sempre controvertido: "*A personalidade de Camões*", examinou "*As correntes dramáticas na literatura portuguesa do séc. XVI*", e iniciou a publicação da sua monumental "*História da Literatura Portuguesa*", cujo 1.º vol. abrange os séculos XII a XV.

E, ainda, após outras publicações, estuda "*O Romantismo das Viagens de Almeida Garrett*", o homem "consciente do seu papel renovador e da sua originalidade, ... o grande pioneiro da escola e da psicologia românticas entre nós", o homem para o qual: "A realidade externa é mera contingência; a verdadeira realidade está no espírito do Poeta".

Para o Prof. Costa Pimpão: "As Viagens" - síntese viva de uma sensibilidade romântica, mas portuguesa, escritas há um século, guardam ainda, sob a sua frivolidade aparente, a brasa de um coração fiel à terra e ao povo de Portugal".

Ainda em 1947 - S. S. entrou em polémica com o Prof. Hernani Cidade - por causa do debatido tema: o cânone camoniano. Nas "*Tres notas críticas a uma edição da Lírica de Camões*" vê-se - além da competência incontestada, o desejo de esclarecer, sem nunca ofender.

Em 1949 - S. S. é nomeado professor catedrático do II grupo (Filologia Românica) e, no ano seguinte, já não em Coimbra, mas na Faculdade de Letras de Santiago - fala sobre o significado dos "Lusíadas".

Mais tarde irá abordar um outro ponto que suscitou discussões: a *Conversão de Guerra Junqueiro* e fará polêmica por causa do que se dizia: o aparecimento de dois autos de Gil Vicente e de crônicas de Fernão Lopes.

O Prof. Costa Pimpão - que representou o Governo Português nas comemorações do IV centenário da morte de S. Francisco Xavier, prefacionou - um duto prefácio de mais de 80 páginas - a edição fac-similada da "História da Vida do P. Fco. Xavier, de autoria de João de Lucena; neste mesmo 52 publicou alguns dos seus estudos - em um só volume, ao qual entitulou "*Gente Grada*" - e de fato: Garrett, Latino Coelho, Antero, Eça, Guerra Junqueiro, João de Deus e Eugênio de Castro poder e devem ser tidos como tal.

O Prof. Costa Pimpão fêz a coordenação do texto, a introdução, notas e glossário das *Obras Completas de Gil Vicente*, bem como da obra interessante de *Fialho de Almeida*, cujos volumes vêm sendo publicados desde 1946.

Além desta vasta e edificante obra, S. S. tem desempenhado várias missões de estudo. Foi delegado do Instituto de Alta Cultura às comemorações cervantinas em Madrid; aliás - a Faculdade de Filosofia y Letras de Madrid - publicou-lhe o trabalho entitulado: "*La Introducción del Humanismo en Portugal*". Realizou um curso de Liter. Portuguesa na Universidade Católica de Québec, e desde agosto de 1954 está entre nós como professor do Instituto de Estudos portugueses da Universidade de São Paulo.

Como seria de esperar, o Prof. Costa Pimpão já foi ouvido pelos intelectuais do Rio, Belo Horizonte e Salvador; aliás êle deve sentir-se bem entre nós, já que é diretor do Instituto de Estudos Brasileiros da Faculdade de Letras de Coimbra.

Êle é o amigo certo que temos na velha e veneranda Coimbra, na cidade sempre moça e sempre velha, na cidade que cultua o passado sem esquecer o futuro; a cidade que é o berço das côrtes portuguesas, a cidade que aclamou o Mestre de Avis e que lutou contra os franceses. A cidade que é a sede da grande Universidade da qual S. S. é ex-aluno e eminente professor; Coimbra - a sua cidade natal, a sua cidade universitária - das guitarras e violões, das pastas fitadas e greladas, dos fados e baladas, a cidade onde estão os seus familiares...

Sr. Professor Doutor.

Ao rever a sua obra, ao reler as suas cartas - lembrei-me de dois poetas - do velho Gil e de Anto, o moço.

Este afirma: "Na igreja da Quimera, eu, monge do ideal" - e V. S. disse-me: "só vivendo como um monge consigo dar conta do recado".

De fato - V. S. é o "monge" do ideal - na filologia portuguesa.

Aquêle, o seu caro Gil - no Auto da Lusitânea: afirmou: que "Ninguém busca consciência; Ninguém busca virtude, Ninguém paga o que deve, Ninguém diz a verdade."

Mas - então - V. S. é o "Ninguém" Vicentino pois, ao longo de seu diuturno trabalho, bem prova que tem consciência do valor de sua cultura e de seus cargos; que busca a virtude de ser trabalhador infatigável em suas pesquisas; que diz a verdade - porque dela nos dá as provas sempre bem documentadas; que paga o que deve - porque com consciência e para verdade trabalha, conserva e amplia a cultura que Coimbra lhe deu, pensando nas futuras gerações de outros tantos varões ilustres lusitanos.

De fato - V. S. é uma exceção, a exceção que Francisco Sá de Miranda queria ser: "Homem dum só parecer, dum só rosto e duma só fé..."

E a homens assim, é que damos as boas vindas, com entusiasmo e carinho; homens que honram a pátria e a humanidade, no seu anseio de construir, mesmo que pela revisão e destruição de falsos valores.

Mas, Senhoras e Senhores - eu já me alonguei por demais, e pouca coisa disse a respeito de nosso visitante.

Não devo, e não posso, roubar-vos por mais tempo o prazer de ouvirdes o ilustre conferencista. - O valor mais alto se alevante!

ATUALIDADE DE ANTÔNIO ROSMINI

ROMANO GALEFFI — Docente Contratado de Estética na Escola de Belas Artes da Universidade da Bahia. Vice-Presidente do Instituto Brasileiro de Filosofia - Secção da Bahia.

Sôbre a capa com a qual o Editor espanhol revestiu a bela encardenação em tela branca da antologia de escritos rosminianos recentemente compilada por Michele Federico Sciacca sob o título de “*El pensamiento filosófico de Rosmini*”, se lê em caracteres de “manchete” a seguinte expressão:

“El centenario de Rosmini coincide con sua revalorización en la combativa filosofía católica actual”.

Deixando de lado tôda consideração sôbre a paternidade desta frase que - confessamos - não nos é possível atribuir ao ilustre professor da Universidade de Gênova, seja-nos lícito declarar preliminarmente que não é em absoluto no sentido desta frase que vimos a Pôrto Alegre para falar da atualidade de Rosmini.

Se a “filosofia católica”, à qual se alude na frase referida, é aquela mesma que durante mais de um século fomentou e apoiou a suspeita de heresia - contra a própria vontade dos papas Gregório XVI e Pio IX, públicamente expressa em decretos concistoriais respectivamente, de 1843 a 1854, neste último, além de absolver com a fórmula “*dimittantur opera*” as obras de Rosmini postas no índice dos livros proibidos, era feita injunção, pela terceira vez, aos adversários do mesmo de silenciarem, frisando que não teria sido mais lícito mover, a partir daquele momento, acusações teológicas contra sua doutrina - se esta filosofia católica, dizíamos, é aquela mesma que, contra a vontade da autoridade máxima da Igreja, voltou covardemente ao ataque, depois da morte de Rosmini, fazendo condenar quarenta de suas Proposições e afastando, assim, por muitos anos tantas almas piedosas de uma filosofia tão sólida e ao mesmo tempo tão edificante como a de nosso filósofo, é justamente o caso de dizer-se que uma revalorização dêste gênero parece-nos soar como verdadeira injúria à memória do grande Roveretano.

Se esta revalorização provém, de fato, de uma corrente, que deu prova por tantos anos de cegueira filosófica, equivaleria ela a uma

substancial desvalorização perante todos aquêles que, independente de pertencerem a esta ou àquela corrente, desejam ouvir a voz da verdade, sem prevenções nem favoritismos, qualquer que seja sua proveniência em harmonia com a afirmação socrático-platônica pela qual o bem é bem não porque os deuses o queiram, mas porque, sendo verdadeiro bem, os deuses o querem; afirmação esta que Rosmini subscrevera plenamente, seguindo o exemplo de Bossuet.

Razão pela qual, seria, de preferência, mais justo dizer que “a filosofia católica atual” (aquela à qual tenciona referir-se o autor da frase reclamística já citada), revalorizou a si mesma, reconhecendo a ortodoxia do pensamento rosminiano ao mesmo tempo que reconhecia o próprio êrro.

Ora, o fato de Rosmini ser católico e sua obra se harmonizar com o Antigo e o Novo Testamento e com a doutrina das maiores autoridades da Igreja em campo filosófico, como Sto. Agostinho e Sto. Tomás, não nos deve induzir à conclusão de que seja êle Tomista ou Neotomista, Escolástico ou Néo-escolástico, com a mesma facilidade com que seus contemporâneos o tacharam de sensista, de subjetivista, de idealista, de racionalista, de panteista, de dogmático, de cético e criticista (cfr. o *Preliminar às obras ideológicas* par. 1 em N. S. Vol. I pág. 3 Roma, 1934) sem falar das acusações de jansenismo e de várias outras heresias, que lhe foram lançadas pelo famoso Eusébio Cristiano, e até a de “Comunista” (bastaria isto para defender a tese da atualidade de Rosmini) que, com não menor gratuidade, lhe foi impingida por seus adversários da Cúria Romana (V. Diário da Caridade, 10 de abril de 1849). É, ao invés, o caso de sustentar com Carlos Caviglione - conforme se expressa em sua Introdução aos “*Princípios da Ciência Moral*” (Paravia, Torino, 1928) - que “sua doutrina é um idealismo, um realismo e um eticismo juntamente, isto é, estritamente unidos, e se erra, porque se a mutila, tôdas as vezes que se queira reduzi-la a uma só destas filosofias”.

Nisso está justamente a grande originalidade do pensamento de Rosmini: que as exigências do imanentismo e do transcendentismo soube conciliar numa visão unitária da vida e da ciência que, enquanto supera com uma férrea lógica muitas das antinomias que se crêem ainda subsistentes, tem o grande mérito de coincidir extraordinariamente com o simbolismo das Sagradas Escrituras que se nos apresentam, então, sob uma luz nova que aquêle simbolismo vivifica e torna mais acessível a nossa mentalidade de hoje.

Mas não se pense que queremos fazer aqui a apologia do pensamento rosminiano e dar por resolvido o problema da atualidade de nosso filósofo antes ainda de tê-lo pôsto, mesmo se é verdade que em filosofia, geralmente, a solução de um problema precede - por mais paradoxal que pareça - sua posição.

Julgamos que a atualidade de Rosmini pode ser facilmente demonstrada à condição de satisfazer uma das seguintes exigências:

- I — demonstrar que a problemática, da qual partia o Roveretano ao iniciar seu edifício filosófico, pode subsistir ainda e se justifica perante as instâncias especulativas de nosso tempo;
- II — mostrar que os pilares que servem como fundamento a tal edifício são capazes de resistir à ação corrosiva da crítica atual;
- III — no caso em que a crítica, baseada somente sobre o exame das obras de Rosmini editadas até hoje, reputasse não poder aceitar seu sistema filosófico ou de podê-lo aceitar apenas em parte, ver - *depois de um estudo particularizado e profundo de tôdas as outras obras ainda inéditas* - se lançando mão de alguns elementos, que até agora passaram inobservados, todo o sistema não possa, porventura, tomar um aspecto novo e plenamente satisfatório.

Pois bem, se considerarmos que a soma dos volumes que deverá alcançar a Edição Nacional das obras editas e inéditas de Rosmini, das quais foram publicadas até agora somente 26, será de pelo menos 80 volumes (compreendendo também os do Epistolário) está claro que, em virtude daquela honestidade científica que é prerrogativa essencial de todo verdadeiro filósofo, ninguém se poderá arrogar o direito de dar como já liquidado tal sistema, se não tiver antes a consciência de ter tido suficiente contacto com todos os pontos que lhe ficaram até agora desconhecidos.

Uma atualidade “avant la lettre” destaca-se, pois, desta condição *sui generis* da obra rosminiana, que tem a força de suspender todo juízo definitivo e de alimentar o interesse pelos escritos que serão gradativamente publicadas até quando a obra mesma não tenha sido convenientemente divulgada e não tenha ingressado pelo menos nas bibliotecas das faculdades e dos institutos de filosofia das maiores Universidades.

Veremos, neste ínterim, se nos é possível satisfazer às duas primeiras exigências e, até que ponto, responder à terceira, nas condições expostas. Ao termo desta breve investigação, esperamos ter posto em evidência não somente se seja lícito falarmos da atualidade de Rosmini, mas também em que sentido falarmos da atualidade de Rosmini, mas também em que sentido se possa dela falar. Isto implica que consigamos, do mesmo tempo, evidenciar a essência e o alcance de sua doutrina.

Procuremos agora lançar um olhar de conjunto à problemática, que Rosmini hauriu da filosofia do seu tempo, para vermos até que ponto possa ela ainda ficar de pé diante das condições da filosofia atual.

Segundo Rosmini o panorama de seu tempo é caracterizado por uma atitude substancialmente subjetivística, cética e materialista

com aquelas conseqüências calamitosas para a ciência e para a moral, que se podem facilmente imaginar. Numa palavra, estava completamente abalada desde as mais profundas raízes, e se tinha tornado portanto plomemática a possibilidade de uma filosofia como ciência, isto é, a fé na possibilidade de formular verdades universais.

Nem mesmo Kant superara o ceticismo, sendo a ciência que acreditara salvar uma ciência do fenômeno, ou seja, da aparência, e tendo êle negado a possibilidade de uma metafísica como ciência. Quanto aos sucessores de Kant, de Fichte a Hegel, êles se tinham mostrado incapazes de colherem a inicial exigência anti-cética do grande solitário de Königsberg e tinham caído no idealismo, êrro oposto ao do empirismo e não menos dogmático do que êste.

Segundo nosso filósofo “a mente humana, embora criada para a verdade, é contudo facilmente seduzida por um princípio inimigo e a ela estranho que, com seu prestígio, a induz a tomar as aparências da verdade; e a vontade, seguindo a mente como sua mestra, ao invés do bem para o qual é feita, abraça as vãs aparências do bem. Daí o êrro e a culpa”. (“Introdução à filosofia” pag. 5).

Essa, a razão pela qual a primeira providência a ser tomada não é, como muitos poderiam acreditar, a de lançar, por exemplo, o anátema sôbre tôdas as doutrinas que não parecem, à primeira vista, andar de perfeito acôrdo com a revelada nos textos sagrados, mas colocar-se no mesmo plano do adversário e fazer-lhe tocar com a mão o próprio êrro.

“Uma das primeiras e mais úteis tarefas do sábio - diz explicitamente nosso filósofo (Introd. à filosofia” pág. 5) é a de decidir-se a disputar com aquêle astucioso prestidigitador (o sofista de todos os tempos) e dissolvendo-lhe os capciosos argumentos, os subtilíssimos enganos, confundí-lo, e, assim, salvaguardar as mentes humanas de suas armadilhas”.

Perante esta-como outras frases semelhantes em que Rosmini, certo de estar do lado da verdade, fala da necessidade de desmascarar o êrro e os falsos profetas, que o difundem sob as vestes da verdade - nós acreditamos que é preciso caminhar cautelosos e procurar compreender a fundo o espírito do Autor para certificarmos-nos, primeiro do fato de que para êle combater o êrro é antes de tudo, indispensável um ato de “Caridade” perfeitamente de acôrdo com a organização do *Instituto de Caridade*, do qual “escrever e publicar livros” ou ocupar cátedras universitárias são ramos específicos de atividades e seria portanto uma ironia que tais atividades usurpassem o nome de “caridade” praticando ao invés o ódio e a violência.

Rosmini era sobretudo um homem coerente, na vida prática, com seus princípios teóricos e ascéticos e devemos portanto fazer-lhe justiça nêste ponto. Êle tinha presente a famosa máxima de prudência moral que está contida nas seguintes palavras: “Dize a alguém que êle é ladrão, e êle roubará”. Assim, não é absolutamente uma prova de

amor subir na cátedra e dizer a êste ou àquele que está errado ou entregue ao demônio. Será no entanto, melhor aceitar serenamente a discussão com quem quer que seja, e mostrar-lhe, a pouco e pouco, com delicadeza, de que parte está a Verdade, de modo que o outro possa reconhecê-la como tal e aceitá-la, com o estado de alma de quem faz uma conquista e não de quem padece uma derrota.

É verdade que o nosso filósofo não parte em seu método de pesquisa de uma posição cética para chegar depois à verdade como tinha feito Descartes, mas quando se trate de persuadir do próprio erro quem quer que se faça sustentador de falsas doutrinas, sua atitude é, não só do ponto de vista religioso, mas também teoricamente, muito serena e pacata, e faz então compreender que ninguém é de todo imune do erro.

Dêste não devem ser culpados somente os que o sustentam, mas também e sobretudo aquêles que, convencidos de estarem do lado da verdade, e reputando definitiva sua vitória, deixavam seus adversários reconquistar o mundo com suas fábulas enganadoras. De modo que, nós vemos harmonizar-se com o espírito de Rosmini, em sua luta contra o erro, o conceito inspirador daquele interessante film intitulado "Nous sommes tous des assassins". Anàlogamente, diria Rosmini, somos todos responsáveis, quando doutrinas erradas e de funesta influência para a humanidade, circulam pelo mundo e angariam prosélitos. Ora, não é com o ódio e com a violência, mas com um ativismo cheio de compreensão e autêntica caridade crítica, que poderão ser superados todos os erros numa visão mais completa da verdade.

A mesma concepção que Rosmini tem do erro induz o mais batalhador dos filósofos a deixar de lado o arco e a aljava e a proceder, *sine odio*, com a máxima serenidade, ao exame de tôdas as doutrinas consideradas como errôneas.

"Perpetua-se no gênero humano a tradição do erro ao lado da verdade. Mas, nem uma nem outra é uma simples tradição - escreve êle textualmente (p. 6 op. cit.) - e sim, um progresso de substância, mas de forma, e pròpriamente de forma dialética, "pelo que," o contínuo operar da mente não só no indivíduo, mas também na própria sociedade e no gênero humano (tenha êle ou não consciência disto), se empenha sem descanso em traduzir todos os seus conhecimentos de uma ordem de reflexão a outra mais profunda, o que é justamente um mudar de forma dialética e mental. Com efeito, cada uma destas ordens de reflexão dá uma sua forma própria ao conhecimento, claramente distinta do conteúdo científico o qual, revestido ora desta ora daquela forma, ela se dispõe a contemplar. E assim, como cada uma destas ordens graduais de conhecimento apresenta de diversas maneiras seu objeto, da mesma forma, cada uma encontra também uma nova linguagem que lhe é apropriada; razão pela qual, acontece que as disputas agitadas entre aquêles cujas mentes chegaram a uma destas ordens (...) não logrem ser inteligíveis aos outros que até alí ainda não su-

biram; e àqueles, pois, que tendo atingido, com as operações mentais, um grau superior, levaram a disputa numa ordem de reflexão ainda elevada (...) a êstes torna-se difícilimo entender como se trate da mesma questão que anteriormente era por outros levantada, parecendo duas as questões pela diversidade da linguagem (...) Disto, se deduz, que quando se apresentam os erros, embora antigos, revestidos de novos conceitos, e por meio de uma nova linguagem se impugna as salutares verdades, o homem volta a ser tentado e fàcilmente seduzido, como se aquêles erros fossem insinuados pela primeira vez, e aquêles sofismas nunca tivessem sido dissipados”.

Ora, a quem saiba ler entre as linhas, aparecerá claramente como, segundo Rosmini, mesmo se formos bem intencionados, poderá acontecer-nos condenar como errôneas doutrinas que tais se nos mostraram devido à linguagem em que foram expostas, diferentes daquela que nós próprios usamos e que está ligada a uma diferente problemática, mesmo coincidindo substâncialmente com as por nós professadas.

Mas, mesmo quando se tenha plena convicção de estarmos em frente de erros e sofismas já debelados, Rosmini reputa igualmente “necessário responder-lhes de novo e resolvê-los ainda uma vez, porém com razões que tenham, também elas, uma forma correspondente àquela ordem de reflexão, à qual as contrárias instâncias são levantadas”. (Ibidem pág. 7).

Em substância, para cumprir plenamente sua missão, o filósofo não se pode contentar com a simples convicção de estar do lado da verdade, desdenhando tôdas as outras doutrinas como errôneas ou supérfluas, mas tem o dever de conseguir mostrar a todos de que lado está a verdade e de que lado, o êrro; isto é, não se pode limitar a filosofar para si, mas deve poder comunicar sua filosofia a todos os outros pelo próprio bem da comunidade. (Cfr. nossa comunicação ao Congresso de Curitiba intitulado: “Filosofia para nós e filosofia para os outros”, in: Arquivos da Universidade da Bahia - Faculdade de Filosofia - Vol. IV, 1955).

Se no tempo de Rosmini a Filosofia se debatia entre o ceticismo, o sensismo, o idealismo e o ecletismo, e urgia portanto enfrentar o problema de como pôr em evidência a contraditoriedade ou a insuficiência destas doutrinas, para depois passar à *pars construens* e erigir assim um sistema que se pudesse fundar sôbre bases verdadeiramente sólidas, em nosso tempo a situação não é mais florida, porque enquanto algumas correntes se fecham como dentro de uma torre de marfim, dando prova assim de sua deficiência para cumprir uma missão humana de mais vasta alçada e capaz de resolver aquela crise de vida que é substancialmente crise metafísica, de outro lado uma pesquisa objetiva que seja efetuada, tendo o olhar no itinerário palmilhado pela instância crítica, a partir da dúvida cartesiana até hoje, poderá fàcilmente convencer-nos de que tal instância crítica, aumentando progressivamente o poder corrosivo que constitui sua natural prerrogativa,

acabou por transformar-se em hipercriticismo e por tirar ao pensamento aquela segurança jactanciosa que tinha sido inicialmente característica do *cogito, ergo sum*. Se êste, de fato, foi, no tempo de Descartes, como que a pedra de toque de tôda certeza, e portanto o fundamento de tôda pesquisa ulterior, é atualmente mera afirmação gratuita como tôdas as outras de modo que a necessidade de procurar de novo o ponto de partida se reafirma com exigências críticas às quais não é tão fácil satisfazer.

A consciência desta dificuldade encarna-se hoje naquela atitude do pensamento, da qual é principal expoente Ugo Spirito e que é já conhecida em todo o mundo sob o nome de Problematicismo.

Através de suas principais etapas de desenvolvimento, que se identificam com algumas de suas obras fundamentais, desde *A vida como pesquisa*, a *A vida como arte* e a *A vida como amor*, o problematicismo de Ugo Spirito efetua um diagnóstico impressionante que põe a nú a insuficiência e a gratuidade de tôdas as principais atitudes de nosso tempo. Como coroamento do resultado desta indagação saiu, em maio dêste ano, pela Editora Sansoni de Florença, outro magnífico volume de Spirito intitulado *Significado de nosso tempo* que consta de uma coletânea de ensaios escritos entre 1948 e 1954 e dos quais 5 são trechos apresentados a congressos nacionais e internacionais.

Do ensaio intitulado "Itinerário do Problematicismo", publicado pela primeira vez em francês em "Les études philosophiques" de 1953 pág. 143-154, seja-nos lícito transcrever uma página que poderá proporcionar uma idéia clara dessa atual consciência crítica que se chama Problematicismo e que seria ingênuo confundir com mera forma de ceticismo:

"... Posto o eu como centro fundamental da dúvida - escreve Ugo Spirito na pág. 232 da obra citada - o processo crítico do pensamento contemporâneo não pode mais achar um caminho de saída e chegar a uma conclusão. Tôdas as velhas posições especulativas foram rapidamente corroídas e eliminadas, sem que novos princípios tenham logrado afirmar-se e consolidar-se. Nem valeram, para silenciar a instância crítica, as várias formas de relativismo e de historicismo, porque também a afirmação do relativo se mostrou gratuita como a oposta. O tradicional argumento contra o cético acabou com tôda tentativa de parar aquém do absoluto. A necessidade metafísica revelou-se insatisfeita, mas ao mesmo tempo nos convencemos da impossibilidade de esquivá-la.

Ora, a consciência desta situação-limite é o que caracteriza o problematicismo, o qual se põe em busca do absoluto, sem conseguir sequer determinar-lhe o ponto de partida. Ele, com efeito, está ciente de que atingir o ponto de partida equivaleria a alcançar o ponto de chegada.

Mas acontece que um problematicismo tão radical não é de fato realizável. Para exprimir-se de qualquer forma, êle precisa con-

figurar-se historicamente e servir-se de uma lógica que revela, no processo do pesquisar, a certeza de ter encontrado. Também contra o problematismo não pode deixar de valer, de certa maneira, o argumento contra o cético. Também o criticismo problemático tem, e não pode deixar de ter, seu aspecto dogmático.

Acentuando esta objeção, aliás pondo-a como fundamento de si próprio, o problematismo reconheceu explicitamente que não se sabe exprimir senão através de uma contradição, mas, ao mesmo tempo, que não sabe superar a contradição já admitida. A consciência de sua própria contradição tornou-se, deste modo, a nota dominante desta exasperada posição crítica, que não pode ter outra aspiração a não ser a de sair de si própria. O hipercriticismo chegou a seu ponto culminante”.

Se o diagnóstico de Ugo Spirito, após ter sido renovado muitas vezes a cada passo de seu itinerário, ainda hoje em dia sugere a necessidade de recomeçar a filosofar sobre bases verdadeiramente seguras, não é esta ainda, perguntamos, a mesma situação evidenciada por Antônio Rosmini antes de proceder à edificação de seu sistema?

Tanto é verdade isto, que a exigência crítica de Ugo Spirito, por exemplo, pela qual atingir o ponto de partida equivaleria a alcançar o ponto de chegada”, é plenamente consoante com aquela do Rove-retano, pois em nenhum outro sistema, como no deste último, o ponto de partida é consubstancial com o ponto de chegada.

Mas, se Ugo Spirito da constatação da vida como *pesquisa*, à da vida como *arte* e por fim à da vida como *amor*, não se sente de passar ao reconhecimento de tais hipóteses como “*verdade*” e se adapta provisoriamente a um dogmatismo *avant la lettre*, isto é, o da intrínseca e às vezes também explícita “*esperança*” (v. pág. 248 op. cit.) de que este seu buscar sem uma bússola capaz de garantir plenamente sua orientação (pois, de uma bússola ele faz bem uso, mesmo se ainda não garantida) poderá introduzi-la no caminho que conduz à solução, Rosmini, em contrário não tem apenas a *esperança* de haver encontrado a solução, mas tem disto plena certeza. Certeza que não quer dizer dogmatismo barato, mas que é, ao mesmo tempo, consciência de que a Verdade, mesmo se já alcançada, não esgota a tarefa do filósofo e não significa minimamente que o homem se tenha *ipso facto* identificado com o Absoluto. Encontrar a Verdade significa, para Rosmini, ter a consciência de caminhar na senda que conduz àquela plena e absoluta verdade que é Deus. Este é verdadeiramente o caráter distintivo da filosofia perene. Nenhum receio em Rosmini - como o tinha Victor Cousin - de que uma vez alcançada a verdade esta signifique a morte da fí-fia.

“Quando o chefe do eletismo francês - escreve textualmente o nosso filósofo - se mostra solícito e muito preocupado por este acontecimento que lhe parece demasiado sinistro (o alcançar a verdade) ele se me apresenta de todo semelhante a Alexandre Magno, que chorava

por motivo de uma vitória obtida por seu pai, receiando que não lhe ficasse mais país para conquistar, Nós acreditamos - continua êle com fina ironia - que nêste velho mundo rico de tão várias e longas experiências e de tantos desenganos, que o direito de conquista já esteja desacreditado, e que como na ordem das coisas políticas dificilmente pode evitar a tacha de prepotência, assim na ordem das coisas filosóficas dificilmente possa evitar a de impostura. E de qualquer forma acreditamos que à contenda dos espíritos que ambicionam, com nobre certeza, descobrir a verdade, seja preferível a verdade já descoberta: acreditamos que também depois de esta ter sido descoberta não possa jamais faltar trabalho às inteligências que queiram assumir a tarefa de aumentar sua luz e de torná-la evidente aos olhos dos homens, persuadidos como estamos de que a luz da verdade pode sempre aumentar para a inteligência humana (...), finalmente acreditamos que os intelectos exercem uma ação grande e completa também somente com o repousar-se na verdade, com o gôzo dela, com o comunicar em si mesmos sua função à vontade, a única que a atua, a realiza, e raptando-a ao ceu da mente onde se mostra quase pêndula, a traz verdadeiramente para mão do homem". (Introd. à filosofia. - págs. 92-93 Ed. Cit.)

Em substância, não basta, segundo Rosmini, ter entrevisto a verdade para que o mundo humano a ela se adequê e se transforme *ipso facto* num grande templo da Verdade, de modo que a tarefa do homem sôbre a terra não termina logo que se tenha entrevisto a luz da verdade, mas naquele mesmo momento começa, e consistirá em fazer com que a mais plena liberdade do homem se manifeste através de uma progressiva identificação de sua vontade com aquela que é própria da Lei divina, ou seja da Verdade não mais reduzida ou mutilada, mas em sua total integridade.

Queríamos mostrar que o próprio fato pelo qual a filosofia de Rosmini parte da consciência de ter que resolver antes de tudo o problema do *início*, vem coincidir perfeitamente com a exigência atual da filosofia, necessária para sair da posição do problematismo, que não pode ser senão provisória, segundo a própria exigência de Verdade, que anima seu maior representante.

Tôda a filosofia do grande Roveretano se nos apresenta pois como iluminada por uma luz de atualidade que não nos pode deixar de induzir a ver se o ponto de partida, aquêle que se poderia chamar o "cogito" rosminiano, pode ou não resistir perante a crítica do atual hipercriticismo.

A atualidade de Rosmini estará então salva, pelo menos até quando não se tenha visto se os princípios que servem como fundamento a seu edifício filosófico, possam ser universalmente aceitos ou não. Se ao têrmo desta pesquisa, que não sabemos, por exemplo, até que ponto tenha sido realizada por Ugo Spirito (e estamos por isso ansiosos por ler sua comunicação ao congresso Rosmini do qual já falamos), se ao têrmo de tal pesquisa, dizíamos, resultar que Rosmini

tinha razão, sua atualidade será reconfirmada até nova ordem, isto é, até que o êrro que já tinha sido desmascarado não volte ao ataque, sob novas apa=ências. “O qual (êrro) - diz explicitamente o nosso filósofo (pags. 7-8 da *Introd. à filos.* ed. cit.) - seria vencido para sempre, se desde aquêle momento êle não principiasse a procurar-se uma forma nova dentro de uma nova ordem de reflexões, quase o Proteu da fábula, e com nova armadura, tendo ressurgido para uma nova vida, não reacendesse sua batalha”.

Ora, como dissemos no princípio, o fato de que a maior parte dos escritos de Rosmini deve ser ainda publicada e que êste estado constitua de fato uma rémora ao pronunciamento de uma palavra totalmente decisiva, dado que uma só página de nós desconhecida poderá amanhã iluminar de nova luz tôdas as outras que tínhamos lido antes, não deve privar-nos do direito (que é sobretudo um dever) de começar, no entanto, a estudar esta doutrina. E mesmo se possúissemos tôdas as obras éditas e inéditas e já as tivéssemos lido e relido, quem teria, porventura, a coragem de afirmar que aquêle pensamento foi perfeitamente compreendido, que leitor atento poderia garantir de não ter deixado escapar algo de importante decisivo para um juízo definitivo?

Assim, conscientes da provisoriedade dêste nosso estudo, nos preparamos todavia para oferecer a nossos gentís ouvintes uma idéia daquela que nos parece a essência do pensamento de nosso grande filósofo, confiantes de que ela possa justificar ainda melhor o vivo interêsse com o qual se olha hoje para Rosmini, depois de cem anos da sua morte.

Êle, definindo a Filosofia, entendeu elevá-la sôbre tôdas as outras ciências, afirmando que “ela investiga as *razões últimas* de todo o saber humano” (ibidem, p. 41), “isto é, últimas a serem achadas pelo homem, mas primeiras em relação à árvore do conhecimento, que delas começa e germina como de raízes” (ibidem, p. 117).

“Ora, como se poderia fazer esta última de tôdas as investigações se não nos fosse dado precedentemente o saber que se divide nas várias ciências e disciplinas”? (ibidem, p. 41)

De modo que, observando bem, a filosofia coincide com o tornar-se conscientes daquilo que já se sabe ou se possui implicitamente. *Todos os homens* receberam, de fato, a mesma verdade, desde o princípio de sua existência, implícita no lume da razão (ibidem, p. 121). “A diferença, pois, entre o *homem comum* e *aquêle que vive filosofando* não está no fato de faltarem ao primeiro as cognições de que está, em vez disso, provido o segundo; mas no fato de que o primeiro dá a atenção de sua mente ora a esta e ora àquela cognição das tantas que o tesouro de sua alma encerra” esporádica e ocasionalmente, enquanto que o filósofo se propõe a ter presente todo o conjunto das mesmas cognições por uma necessidade intrínseca de organicidade (ibidem, p. 120).

Além disto, Rosmini considera como um dever “conservarmos à filosofia aquela dignidade que lhe deu o Cristianismo e que consiste tôda naquela nobilíssima (...) de dever ser, desde então, mestra da verdade” e não de sofística.

De modo que os pensadores e os escritores devem ser considerados filósofos na medida de “quanto pensaram ou escreveram de filosófica verdade”, enquanto que aquêles que pensaram ou escreveram outras coisas errôneas convém que sejam denominados *sofistas*, ou então, como queria Platão, *filósofos*. (ibidem, p. 84).

E o filósofo deve ser também modesto, como ensinou Platão (ibidem, p. 128), e preferir a verdade à originalidade. E deve possuir, outrossim, tôdas as virtudes do Sábio porque “a *virtude* (...) ou a disposição à virtude, conduz à *verdade*, não menos todos os homens do que aquêles que querem filosofar: tanto é íntimo o nexø entre os dois elementos constitutivos da Sabedoria isto é, a *verdade* e a *vida conforme a verdade*. E ao mesmo tempo nascem daqui a honra e a dignidade da filosofia tornando-se manifesto que esta ciência, à diferença de tôdas as outras, embora não seja por si só a sabedoria nem tão pouco uma forma especial da sabedoria, todavia está envolvida na felicíssima necessidade de não poder ser plenamente professada, a não ser por um sábio”. (ibidem, p. 123).

Outro sinal distintivo da verdadeira filosofia, à qual Rosmini sempre aderiu, pelo menos no espírito em todos os seus escritos, é o de responder ao mesmo tempo à exigência da *Unidade* e da *Totalidade*. “Nenhum filósofo - diz êle textualmente (ibidem, p. 192) - pode jamais conseguir plenamente, um dêstes dois caracteres sem o outro; pois a plena *unidade* das coisas só pode ser vista por quem remontar a seu grande *todo*, nem se abrange jamais o *todo*, se não se conceberam ainda os mais íntimos, isto é, os mais espirituais vínculos das coisas, que do imenso seu número fazem sair admiravelmente *uma só*”.

Ora, de tudo aquilo que vimos, compreende-se claramente que se o filósofo deve alcançar as mais longínquas verdades, as mais ocultas razões da vida, ser-lhe-á necessário, em certo momento, para lançar a visão do espírito além de um determinado limite, purificar-se das paixões e portanto tornar-se digno de chegar àquela verdade. Por isso, como vimos, ninguém será verdadeiro filósofo - segundo Rosmini - se não for sábio, ou pelo menos, se não aspirar, ao mesmo tempo, à sabedoria. É pois manifesto - escreve êle textualmente (ibidem, p. 134) - que o segundo elemento da sabedoria, a *virtude* (e a religião que desta última é a perfeição) - o parêntese em lugar de duas vírgulas é nosso - abre caminho para o primeiro que é a *Verdade*, da qual a Filosofia, como exercício, é a investigação, e a Filosofia como ciência, é o sistema”.

“Em vão - escreve êle ainda na página seguinte - tentou-se cortar vínculos tão naturais e sagrados. Tôdas as vezes que se quis separar a *ciência* da *virtude moral* e se pretendeu que aquela tivesse de ir-se sòzinha e bastar-se a si mesma, ela se achou a enlanguecer e

morrer nas mãos temerárias que lhe fizeram sofrer aquela experiência, como o corpo de um homem ao qual se extraia o próprio sangue para transfundir-lhe talvez o de um bode”.

Em suma, “a filosofia no sentido de uma *tendência prática à sabedoria* - diz nosso filósofo - é mais do que a filosofia como ciência, a qual em relação à primeira fica humilhada em condição de inferioridade. E esta justa humilhação, revelada ao mundo pelo Evangelho que da humildade fez a mais alta e a mais razoável das virtudes, é causa de uma irritação qua às vezes chega ao furor, no homem dedicado somente à ciência que se crê transformado em puro pensamento e como tal quer ser tudo. Suas potências inferiores (Rosmini nos faz aqui pensar nos espíritos animais de Descartes) caem na desordem: êle as deixa cair como se não lhe pertencessem e chegam a arrastá-lo consigo: põem em desordem seu próprio pensamento desviando-o da verdade, mas êle não se incomoda, pois, não põe a excelência no *modo*, mas na *fôrça* do pensamento. E justamente então, o seu pensamento lhe parece forte porque luta com a verdade, e a violência da luta põe em jôgo também as poucas forças das constituições fracas. Todavia, o pensamento que naquele furor parece a si mesmo tão poderoso, na verdade, se torna escravo da vontade pervertida” a qual “lhe impõe justificar a própria desordem, dando-lhe uma base científica”.

E Rosmini sustenta também que aqueles que não são verdadeiros filósofos não só não agem virtuosamente mas nem mesmo dizem a verdade de maneira integral (ibidem, p. 124).

A qualidade do filósofo preferir a verdade à originalidade, traz como conseqüência um respeitoso e sereno estudo de tôda a tradição filosófica e exige que cada nova filosofia se considere como um ramo saído naturalmente do tronco da história da filosofia. Pelo que dever-se-á estar dispostos a renunciar aos próprios prejuizos e prevenções por amor à verdade, e a tôdas as afirmações que se revelassem, à certa altura incoerentes com as verdades acertadas. (ibidem, ps. 39-40).

É preciso que o filósofo não se abandone a uma falsa liberdade de filosofar que o conduziria, muito provavelmente, ao êrro (ibidem, p. 42). É preferível tornar-se servo da verdade e da justiça, pois quem conhece deveras a verdade sabe que somente nela está a verdadeira liberdade, antes que por um insensato orgulho se torne escravo do êrro (ibidem, p. 44). E isto não significa abandono a um espírito exclusivo em que de preferência Rosmini vê o sinal característico de todo êrro (ibidem, p. 70).

A verdade é visão completa e não parcial da realidade em que aspectos aparentemente opostos e inconciliáveis são postos em harmonia entre sí. Por isto à ampla visão espiritual de Rosmini não é difícil reconhecer que os maiores filósofos diferiram só na parência (ibidem, p. 94). E ainda, não se pense que a ortodoxia católica de Rosmini, que mais ninguém põe em dúvida hoje em dia, signifique dogma-

matismo radical. Baste considerar a maneira com que na carta a Luigi Bonelli êle reage contra tôda passiva aquiesciência à autoridade dos outros (ibidem, p. 316).

E, sem dúvida, contra tôda filosofia que usurpe o adjetivo de católica, e que é geralmente considerada como protótipo de anti-historicidade ou obtusidade mental, a atitude vigorosa de Rosmini representa, depois da queda da filosofia escolástica, uma verdadeira renascença do pensamento cristão católico que nos aparece então sob uma luz nova. Contra a acusação de intolerância lançada pelo filósofos não católicos a tôda filosofia que se possa dizer católica, êle retruca dizendo que “o filósofo não-católico quer criar tôda inteira a filosofia, sem nunca indagar se o catolicismo é um êrro ou uma verdade: e pois que êle o considera um êrro, ou pelo menos tem esta dúvida, quer filosofar com êste prejuízo na cabeça sem discutí-lo (...) O filósofo católico quer, com quem não tem a verdadeira religião ou tem dúvidas a respeito, que primeiro se raciocine sôbre a religião mesma, e se estabeleça se o catolicismo é verdadeiro ou não; porque achando-o verdadeiro, está com isto mesmo demonstrado que êle não traz nenhum dano ao livre filosofar e, antes, torna mais fácil e mais segura a solução das outras questões filosóficas. E o filósofo católico tem tanto direito a isto quanto tinha a matemático em querer que aquêle que desejava aplicar-se à geometria recomeçasse novamente de Euclides; de fato, com que direito pode o filósofo não católico acusar o católico de ter o pensamento embaraçado e servo de preventivas crenças, se não demonstra que estas são falsas? e se não examina nem mesmo se aquelas são admitidas sem algum fundamento de razão?” (ibidem, p. 51)

Quem, depois da leitura de um trecho como êste, e que esteja prevenido - nem sempre sem razão - contra tôda filosofia que costume adornar-se do epíteto de *católica* (na verdade, bastante desacreditado pelo menos em campo filosófico) não sente a necessidade de saber, através de um profundo estudo da obra de Rosmini, em que consista a *verdadeira filosofia católica*? Eis, portanto, outra questão que nasce da filosofia de Rosmini, sob a luz de um problema atual a ser resolvido.

Mas, chegou o momento de voltarmos àquelas que são as bases do pensamento rosminiano, das quais se poderá tirar uma idéia mais concreta de sua essência. E com isto, consideraremos desempenhada a tarefa que nos propomos levar a têrmo, esta noite.

Se, como vimos, a finalidade da filosofia é tornar explícito o que era já implícito desde o início da existência da individualidade humana no *lume da razão*, esta tarefa só é possível depois que, espontâneamente, o espírito humano raciocinou e respondeu, como podia, aos problemas impostos pela vida. Não existe outra forma mais satisfatória para explicá-lo porque antes ainda que surgisse uma consciência filosófica, a humanidade já vira transcorridos séculos de vida sôbre a terra, na qual acumulara uma longa experiência, que é justamente o material necessário sôbre o qual trabalha a reflexão filosófica, ou

seja, o próprio objeto da filosofia. É justamente isto que se verifica ainda na vida de cada indivíduo. (A ontogênese é sempre uma reprodução em miniatura da filogênese). Ora, não podemos deixar de sublinhar que a palavra “objeto” não tem para Rosmini o mesmo significado que a ela é atribuído em sistemas realísticos e dogmáticos em geral, mas, representa algo de oposto ao sujeito e todavia com êle intimamente ligado; de modo que, deixaria de ser objeto, se já não existisse o sujeito. (*V. Princípios da Ciência Moral* pág. 33).

De tudo isto resulta que a primeira tarefa do filósofo será a solução do problema gnoseológico.

Ora, uma investigação profunda do intelecto leva a reconhecer que existe uma primeira verdade, que servirá depois como fundamento a todo o edifício do saber. Esta primeira verdade é a *notícia do ser* ou *idéia do ser*, o que é a mesma coisa, a qual é dada ao homem não por raciocínio, mas por um ato imediato de *intuição*, isto é, por *imediatamente visão*. Trata-se da mesma luz da mente da qual não é lícito duvidar. “E quem dela duvidasse diz textualmente Rosmini (p. 54 I. F.) - e ao raciocínio quisesse fazer apêlo, a própria natureza do raciocínio, diligentemente perscrutada, o convenceria de que a coisa é assim; pois, o raciocínio não pode existir por si só, mas daquela primeira verdade imediatamente procede, e, tirada esta, a outra extingui-se-ia antes de nascer; assim como em vão insistiríeis em admitir a existência das cores dos corpos, se antes de fazerdes esta suposição, tivésseis negado a luz”. A silogística, ao contrário, seria incapaz de dar a posse da menor das verdades. De fato - acrescenta nosso filósofo - “que faz, pois, o raciocínio, qual é seu ofício, para que fim se estendem suas fôrças? Não para outra coisa senão para deduzir uma verdade de outra anterior, por meio de uma verdade média. Ora, aquela verdade anterior de onde a haurimos? Será que pretendemos procurá-la por meio de outro raciocínio? Pois bem, neste caso nós a deduziríamos de outra verdade: se repetirmos o mesmo discurso também sôbre a origem desta (última), nos acharíamos levados a outra mais longínqua; mas, remontando, assim, de verdade em verdade e de silogismo em silogismo, ou não poderemos parar nunca, ou deveremos pousar o pé numa primeira verdade que não seja deduzida pelo raciocínio, mas conhecida, por si mesma, como luz imediata da mente”.

É aqui útil confrontar êste “*primum*” de Rosmini com o “*cogito*” de Descartes. Trata-se de princípios que estão como fundamento de duas filosofias de caráter essencialmente diferente, pois, de fato, como escreve o próprio Roveretano, a de Descartes tem uma índole *demonstrativa* e, desde seu início se propõe buscar a certeza; ao passo que nossa filosofia dá um passo mais para atrás e não começa por *demonstrar*, e sim por *observar* quais sejam os primeiros dados com os quais a demonstração mesma se forma, e que constituem sua própria possibilidade. A primeira finalidade de nossa filosofia - conclui êle não consiste, portanto, na certeza dos conhecimentos, mas nos próprios

conhecimentos, em sua existência, em sua origem, achada a qual, é depois achado, como um corolário, também o princípio da certeza". (Novo Ensaio, págs. 8-9).

Como se vê, êste *primum* de Rosmini, que não é de natureza silogística, mas de natureza intuitiva, constitui uma posição especulativa substancialmente idêntica à que Bergson assumirá lá pelo fim do mesmo século, e esta é uma observação que fazemos, não somente para deduzir, da atualidade de Rosmini, mas também, e sobretudo, para sugerir um estudo comparativo das duas concepções, que poderia ser objeto de uma tese muito interessante e muito útil.

Seja-nos aqui permitido referir um episódio de nossa vida de estudante na Universidade de Roma. Ao terminar uma palestra, no seminário de filosofia teórica, a qual realizamos quando ainda Bergson e Rosmini não eram para nós senão dois ilustres desconhecidos - na presença do Prof. Ugo Spirito (que teria depois consentido em ser o Relator de nossa tese no exame de láurea) e na qual sustentávamos que um ato de fé em nosso próprio pensamento está na base de todo raciocínio, e por isso, de toda demonstração (tese esta que reelaborada apresentamos ao I.º Congresso Brasileiro de Filosofia, em março de 1950), o ilustre mestre nos sugeriu efetuarmos nossa tese de doutorado sobre Bergson, enquanto uma colega se inclinava a fazer sua tese sobre o "primum" de Rosmini, que ela definia "alógico", no sentido de imediato. Fechado êste perêntese, cumpre lembrar que à referida idéia dos primeiros fundamentos da filosofia, deu Rosmini um amplo desenvolvimento no *Novo Ensaio*, cujo I.º volume é uma aguda resenha crítica de tôdas as maiores etapas percorridas pelo pensamento filosófico desde o primeiro surgir - no século XVIII - do problema da natureza e origem do conhecimento humano.

Ora, o que nos parece haver de grandioso e de verdadeiramente novo em toda a doutrina de Rosmini, é sua estrutura trinitária e unitária ao mesmo tempo, mostrando-nos o reino do Ser como especificável em três modos distintos: o *ideal*, o *real* e o *moral*, os quais todavia, somente em virtude de um processo analítico, podem ser considerados isoladamente (I. F. p. 220).

Começamos por observar em que relação estão entre si os dois primeiros modos de ser, o *ideal* e o *real*.

Segundo Rosmini, quando se considere a *essência do ser* aquela própria essência que cada homem (filósofo ou não) encontra e reconhece substancialmente em todos os entes reais existentes - não é lícito dizer, por exemplo, que tal essência seja universal. Universal é, sem dúvida, a maneira com que se a conhece mediante um ato de intuição. Mas, isto equivale a dizer que tal *universalidade* é um dos modos do *ser*, o qual não se esgota aqui.

Por outro lado, quando realizamos um ato de percepção (reconhecendo, mediante o sentimento, que a mesma essência se realiza

neste ou naquêlo outro ente determinado) não se quer dizer simplesmente que se tenha realizado a maneira com a qual aquela essência se reconhece (o que significaria fechar-se num *fenomenismo* que não satisfaz sòzinho à exigência filosófica), mas, se quer afirmar apenas que esta essência é *real* e não ilusória.

Em outras palavras, se a essência do ente foi denominado *ser ideal* e suas realizações, *entes reais*, e se além disso o *ente real*, quando considerado em suas possíveis realizações é chamado também *ente possível*, cumpre, porém, lembrar que a *essência do ente* não é mera *possibilidade de essência*, mas, antes, que esta *essência* pode ser realizada e que, mesmo quando sua realização não se tivesse ainda efetuado, continuaria, contudo, a ser sempre possível *de jure*. Mais clara ainda se torna a distinção dêstes dois modos do *ser* - *ideal* e *real* - quando se faça um uso mais preciso dos têrmos, dizendo que *um ente real* “subsiste”, enquanto o *ser ideal*, ou idéia do ser, é, como também é o *ente real possível*.

Há, em suma, diferença entre a *idéia do ser*, que é imutável e eterna, e portanto universal, e o *ente real*, que é contingente (ibid. p. 222). Mas, correríamos o risco de dar lugar a grandes equívocos, se perdêssemos de vista a estreita união em que se encontram o elemento ideal e o elemento real e os considerássemos como duas substâncias, à maneira de Descartes e dos ocasionalistas, em vez que dois modos de ser da mesma realidade.

Nas feras, é verdade, o sentimento “fica cego e ininteligível, porque não recebeu ainda a essência que o faz conhecer...” O homem, ao contrário, tendo a notícia do *ente*, no mesmo ato em que prova os sentimentos, diz logo que existem *entes reais*.

E como o *sentimento* é uma realidade distinta do *ser*, o qual nos permite conhecê-lo, surge, então, o problema de como possa o homem, no ato da percepção, unir o *ideal* ao *sentimento* que experimenta, e como possa justificar, junto com êste *juízo particular* - que (intimamente formulado ou explicitamente pronunciado) é sempre *todo ato de percepção* - como possa justificar, dizíamos, tôda outra espécie de juízo.

No agudo exame e relativa solução que nos dá Rosmini dêste problema, podemos relevar como êle, mesmo superando Kant em profundidade e coerência formal, tenha, contudo, assimilado do koenigsberguense a inesquecível lição segundo a qual (como explicitamente reconhecem seus intérpretes Velhinger, Caird e Guido de Ruggiero) todo juízo, em seu fazer-se é sempre sintético, e uma vez realizado (embora apenas mentalmente) é sempre analítico, perdendo, contudo, esta análise todo sentido, fora daquela síntese originária que Rosmini chama - por isso - *síntese primitiva*.

Assim, a *afirmação de um ente real* (1), merece a denominação de *juízo* (2) - (1) e (2): frisos nossos - desde que esteja formada;

não antes”. Ora, quando a reflexão, analisando um juízo qualquer distingue nêla o predicado e o sujeito, ela não separa verdadeiramente êstes dois têrmos um do outro (...) com efeito, uma vez desumidos, êles perderiam a qualidade de predicado e de sujeito, não seriam mais têrmos do juízo, e o próprio juízo ficaria destruído. (...) O predicado e o sujeito, pois, não existem antes do juízo: é o juízo que lhes dá forma e, depois que o juízo os formou, só então a reflexão os encontra no juízo”.

Assim, aplicando o mesmo raciocínio, por exemplo, à seguinte afirmação do próprio Rosmini: “*o ente é realizado nêste (determinado) sentimento, ou seja, a atividade dêste sentimento é um ente,*” o sentimento é o sujeito e a existência é o predicado. “Digo isto - escreve êle - porque é no juízo que está compreendida tal notícia: é o próprio juízo que ma fornece. Mas, não há dúvida de que, se eu tomar o sentimento fora do juízo, destruindo, assim, o próprio juízo, o sentimento não será mais sujeito, porque é (então) para mim de todo desconhecido”. (ibid. ps. 226-7).

Mesmo tendo clara consciência (como já dissemos) da provisoriedade dêste nosso trabalho, cumpre-nos gastar uma palavras sôbre a terceira e última forma do ser, na qual reside o verdadeiro complemento daquela filosofia que para ser indiscutivelmente “sã”, deve poder “cumprir com a tarefa de aperfeiçoar os homens”.

Nós - escreve textualmente nosso filósofo (ibid. 306) - dissemos que a verdade é sempre por sua natureza aperfeiçoadora do homem; mas que só a verdade inteira fecha completamente as portas ao êrro. Assim uma filosofia salutar deve poder alargar-se, deve ser movida por um amor, por uma tendência a abranger a Verdade em tôda sua vastidão. É sòmente com êste vastíssimo e honestíssimo desejo que a filosofia se torna justa para com a verdade: pois, com efeito, o tornar-se exclusiva e rejeitar uma e outra parte de verdade, é já uma injustiça, que nega todo aperfeiçoamento.

Assim sendo, se as duás primeira categorias do ser são, como vimos, a da *idealidade* e a da *realidade*, a terceira e última é a que consiste na *conjunção da realidade com a idéia*, a qual é o ser em seu aspecto *moral*. Esta concepção trinitária é - como dizíamos acima - da máxima importância e confessamos, além disso, que em sua mais íntima estrutura, não em seu aspecto formal, nos faz pensar na teoria dos distintos de Croce, e - talvez - numa substancial influência do pensamento do Roveretano sôbre êste último, naquilo que êste afirma de mais vital.

Para Rosmini (como aliás para Croce) não é possível falar de filosofia moral, mas de *filosofia da moral*, que é justamente a reflexão sôbre a atividade prática do homem, visando seu próprio aperfeiçoamento. Mas, graças ao princípio da unidade, eis que, a própria teoreticidade desta parte da filosofia, responde a uma realidade intrínseca, que se reflete sôbre a idéia e a transforma em fôrça operante, em im-

peto alentador para a verdade completa, para o Absoluto. Eis, pois, a filosofia da moral assumir em Rosmini um acento de primazia que é justificado por sua primeira convicção de que a maior e mais verdadeira filosofia não é tal que possa permanecer abstrata, mas que deve em vez disso realizar-se plenamente, como plenamente a realizou Jesus Cristo, que é, assim, o protótipo da Verdade, não somente ideal, mas também real e viva.

—:o:—

Queridos amigos, acaba nossa tarefa desta noite, deixando-nos receiosos de que não tenha correspondido à vossa expectativa. Não quisemos, de maneira alguma, fornecer-vos uma síntese do sistema rosminiano, pois, bem sabíamos não ter êsse direito. Precisaríamos, para tal, conhecer pelo menos tôdas as suas obras filosóficas (o que exigiria vários anos de intenso trabalho), ou então, nos deveríamos restringir à repetição servil da opinião de um ou outro crítico, correndo assim o risco de renovar juízos às vezes apressados ou decorrentes de preconceitos.

Por isso, a fim de não correr o perigo de sair dos trilhos de uma honestidade científica à qual não queremos renunciar - porque ela é, a nosso ver, a condição imprescindível de todo autêntico amor à verdade para não correr êste perigo - dizíamos - nos limitamos propositadamente a tentar fundamentar a atualidade de Rosmini, não tanto sôbre a maneira com que êle resolveu os problemas que a filosofia de seu tempo lhe impuzera, quanto, de preferência, sôbre a substancial persistência daquêles mesmos problemas, nêste tremendo período de crise intelectual e moral em que vivemos e - que como diz mui acertadamente Ugo Spirito - é, antes de mais nada, indício de crise metafísica.

Quanto às soluções, que deu Rosmini a êstes problemas, não sabemos exatamente - pelos motivos expostos - até que ponto estariam capacitadas a superar ou solucionar, de maneira absolutamente objetiva e insofismável, esta crise metafísica. Mas, se em via de todo confidencial alguém nos perguntasse o que é que pensamos sôbre a base dos estudos até agora efetuados em tórno do pensamento dêste grande espírito, responderíamos, então, que - como todo grande gênio - parece-nos que Rosmini tenha legado, mediante seus escritos, a chave para resolvermos plenamente aquêles mesmos problemas que se nos apresentam, hoje em dia, de maneira substancialmente idêntica, após um século em que o ceticismo e o egotismo latente em todo o pensamento moderno a partir de Descartes, desenvolvendo até a exasperação seu elemento corrosivo, foram acabar nesta tremenda crise, da qual só é possível sair devolvendo ao homem a perdida confiança nos valores eternos do espírito.

E acreditamos que Rosmini possa agora fornecer a todo homem de bôa vontade, aquilo que é necessário e suficiente para resolver esta crise e para que todos possamos olhar, com renovada confiança um futuro melhor.

—:0:—

Só nos resta agora pedir vênia a nossos gentis ouvintes se abusamos de sua paciência e, enquanto agradecemos a benevolente atenção, uma só é a exortação que nos vem do profundo da alma: “Vamos, caros amigos, vamos estudar Rosmini, a fim de haurirmos à fonte pura de sua doutrina, da qual nosso espírito logrará, sem dúvida, um bem não ilusório e um grande impulso para o alto!”

BIBLIOGRAFIA

A CIÊNCIA ECONÔMICA E A AÇÃO

Mendès-France, Presidente do Conselho, e Gabriel Ar-
dant, Comissário-Geral para a produtividade, França — 376
págs. Edição Unesco. Publicação Europa-América, 45 rua
das Flores — Lisboa

A complexidade dos problemas econômicos que afligem a huma-
nidade, não impediu os autores de os apresentarem em uma linguagem
acessível ao grande público, não obstante ser a obra um conjunto con-
catenado de Economia da mais alta valia para os responsáveis pela con-
dução dos negócios públicos.

Trata a primeira parte do problema do equilíbrio. São rememora-
dos, por atuais, aspectos já destacados pelos clássicos, como a tendência
que têm os governos, nos casos de superprodução, de fixar preços
máximos sem diligenciarem agir em relação à produção levando os
agricultores e conservar a colheita na perspectiva de futura alta dos
preços, ou, então, de comprar uma parte da colheita, por intermé-
dio dos organismos públicos, para a manutenção dos preços, sem se ad-
vertir de que tal procedimento provoca e não evita a superprodução.
Se o Estado quer agir sobre um dos elementos dos mecanismos naturais,
deve, simultaneamente, regulamentar o consumo.

No capítulo quarto é apresentada a teoria geral do emprêgo, rea-
lizando uma comparação de cristalina nitidez entre o raciocínio keyne-
siano e o raciocínio clássico, ambos acordes quanto à ação da taxa de
juro sobre o investimento, isto é quanto ao ponto de vista de que os ho-
mens só investem, quando podem antecipar um lucro superior à taxa
de juro: quando esta se eleva, um certo número de investimentos, rea-
lizáveis até aí, deixam de sê-lo; a baixa, pelo contrário faz aparecer
novas possibilidades. Eis por que Turgot comparava a taxa de juro
ao nível do mar que descendo, permite tornar cultiváveis novos terre-
nos e, subindo, diminui o solo cultivável.

No capítulo quinto, são apresentadas as medidas destinadas a as-
segurar o pleno emprêgo, tais como, ação sobre o consumo, ação sobre

o investimento privado, investimentos públicos, o problema dos países subdesenvolvidos, significação profunda da política do emprêgo (a iniciativa individual) e a política do emprêgo e a paz. Um dos meios de nivelar rendimentos, sem afetar a estrutura da economia, é o impôsto que não se constitui um agenciador de recursos para o tesouro como um instrumento de reforma social. Com respeito à iniciativa individual, consiste o papel do Estado em criar um clima econômico, uma conjuntura, que leve os indivíduos a agir no sentido mais favorável ao interesse geral. Aos empresários deve ser permitida a realização dos lucros, mas reservando-se ao Estado o direito de retomar-lhes, pelo impôsto, uma parte suficiente desses benefícios, para corrigir a grande desigualdade das fortunas.

O capítulo VI refere-se à teoria clássica e a suas aplicações em períodos de depressão e de desemprego: experiência Bruning (1932), a de Laval (1935), a política inglesa de 1931 a 1938, a política alemã de 1932 a 1938, o New Deal.

O capítulo VIII reveste-se de singular importância, pela magnitude do tema tratado: os progressos científicos e a luta contra a inflação. Não se cansam os autores de provar que o primeiro passo e o mais importante na luta contra a inflação é o superavit orçamentário, seguido de outros processos de controle direto ou indireto sobre a procura.

O capítulo IX é dedicado à previsão e coordenação. Sub-capítulo importante é o relativo ao “orçamento econômico”, distinto do orçamento comum, não só por sua extensão, mas também por sua natureza.

A segunda parte é dedicada ao problema da escolha proveniente da limitação dos recursos disponíveis, em relação aos desejos dos homens. Abarca os ramos da produção e do consumo. Corresponde às célebres inquirições: — Como obter cada um a máxima satisfação possível? — Qual a melhor utilização, pelo empresário, de seus meios de produção? As soluções racionais surgiram do conhecimento e da aplicação da análise marginal aos problemas econômicos, a que denominam os autores “redescoberta dos mecanismos naturais da escola”. Seguem-se estudos sobre a lei da oferta e da procura, a moeda, o monopólio e a concorrência imperfeita, a renda, os lucros indiretos, as conseqüências do desenvolvimento das sociedades anônimas, a transferência de encargos da empresa para a coletividade, a concorrência e o lucro da invenção, lacunas dos mecanismos naturais em períodos de penúria. Na análise dos mecanismos naturais e na intervenção do Estado na vida econômica, não se limitam os autores a descrever os conflitos de interesses que provocaram o triunfo do livre-cambismo ou do protecionismo e dos movimentos sociais e políticos que deram ensejo a regulamentação do trabalho, tributação acentuada dos rendimentos, nacionalizações e até guerras. Mendès-France e Ardant pretendem que seja motivo de correção o caráter irracional do comportamento humano. Se se trata do comportamento do consumidor, a atuação será pelo impôsto, agravando a taxa dos bens menos úteis ao homem e aliviando a taxa dos que

correspondem às necessidades mais imperiosas. Com referência ao produtor, a gestão da empresa continua a ser livre, mas, por uma série de ações, o Estado modifica as condições de exploração. Estas ações do Estado baseiam-se no critério de utilidade, substituindo, em parte, o critério do lucro. Assim, o Estado decide as importações segundo a sua utilidade, concede câmbios para as despesas que considera mais úteis, contraria pelo imposto certas produções supérfluas, fixa certos preços e as margens de lucro, favorece determinados investimentos.

As últimas linhas destas esplêndidas lições econômicas merecem ser transcritas na íntegra:

“E’ inegável que o progresso do homem não depende igualmente do entusiasmo que pode provocar a conquista do progresso. Mas o desânimo que se verifica nalguns países, de que provém êle, senão da impressão da falência da ciência, quando somente se verifica a falência das falsas aplicações e do empirismo? A ciência econômica mostra a possibilidade do progresso na ordem.

“Inversamente, um certo número de experiências deveria convencer que o ideal, a boa vontade, o desejo de construir um mundo melhor não são suficientes, se não se apoiam nesta técnica com fundamentos científicos, sem a qual as melhores intenções são coisa vã.

“Impera, evidentemente, que os dirigentes estejam compenetrados destas idéias. Mas num mundo democrático não é possível convencer os chefes, se não persuadirmos em primeiro lugar aquêles de quem êles dependem”.

CARLOS TORRES MARTINS

INTRODUCCION A LA FILOSOFIA - Hector D. Mandrioni, Editorial Tronquel, 1954, Buenos Aires.

Mandrioni é um jovem pensador portenho que surge apresentando logo uma obra vigorosa e maciça.

Rompendo a tradição traçada por numerosas obras homônimas, inicia seu trabalho declarando, que apresenta uma Introdução à Filosofia “edificada sobre o Espírito, a Metafísica e o Ser”.

Sugere ao leitor, à guisa de conselho, as palavras de Platão: “E’ formosa e divino o ardente ímpeto que te lança ao estudo das razões das coisas; todavia exercita-te nestas questões, que na aparência não servem para nada e que o vulgo denomina malabarismos subtis, enquanto és môço; do contrário, a verdade te escapará dentre as mãos”.

Segue apresentando o confrontando os diversos tipos ou espécies de conhecimento.

Após ter caracterizado o que seja o conhecimento filosófico, apresenta ao exame do leitor os grandes problemas clássicos da filosofia: problema cosmológico, problema biológico e antropológico, problema gnoseológico, problema axiológico, problema ontológico, etc.

Continua Mandrioni o seu trabalho procurando estabelecer as correlações entre filosofia e ciência, fisiologia e teologia e conclue apresentando uma classificação hodierna das Ciências.

Vê-se que o autor reúne em forma sintética a temática Filosófica Fundamental e apresenta as diversas soluções a que chegaram as correntes dominantes da Filosofia.

Ao fim de cada capítulo, enriquecido com uma bibliografia abundante e atualizada, transcreve excertos de grandes pensadores referentes ao tema analisado.

A obra de Mandrioni é excelente, obriga o leitor a ir devagar em sua leitura e conseqüentemente obriga a pensar, o que é admirável, pois, realiza desde logo um dos escopos da Filosofia.

I. J. O.

INTRODUCCION A LA FILOSOFIA - Manuel Gonzalo Casas, Instituto de Filosofia, Faculdade de Filosofia e Letras, Universidade de Tucuman, Argentina, 1954.

O professor Casas acaba de publicar um belo volume reunindo aquilo que denomina "Apuntes de Clase". São vinte e quatro lições ou capítulos nos quais, em linguagem simples, clara e concisa, introduz o estudante nos meandros da Filosofia.

Começa êle por conceituar a Filosofia segundo os mestres da Grécia.

Analisa a seguir as correlações da Filosofia com as ciências e com a teologia.

Prossegue abordando os temas centrais do conhecimento e da cultura, assinalando as lições dos grandes pensadores, apresentando uma classificação das ciências e uma breve divisão filosófica: ciência especulativa, ciências práticas.

E, para concluir sua exposição, dá uma sùmula das correntes filosóficas modernas, resumindo o método fenomenológico de Husserl e a Filosofia Existencial de Heidegger.

Como se pode perceber de imediato, embora não seguindo a orientação habitual de tantas "Introduções à Filosofia" como as de Külpe, Brunner, Windelfand e outras, o autor, reúne um conjunto suficiente de teses de modo a fornecer ao iniciante a visão panorâmica da "scientia rectoriz".

I. J. O.

Tomo I (1956)
ÍNDICE GERAL

Irmão JOSÉ OTÃO — Apresentando 3

FILOSOFIA

- Mons. OCTAVIO NICOLÁS DERISI — A crise da Filosofia e do Humanismo 6
Mons. OCTAVIO NICOLÁS DERISI — Agustinismo y Tomismo 131
Mons. OCTAVIO NICOLÁS DERISI — O Existencialismo, término e reflexo da
crise da Filosofia e do Humanismo 219
ROMANO GALEFFI — Antonio Rosmini Serbati — Personalidade e obra 250
JOSÉ LUIZ CAMPINHO PEREIRA — Espírito científico e espírito filosófico 286
Mons. OCTAVIO NICOLÁS DERISI — Por uma recuperação da filosofia e do hu-
manismo. 311
ROMANO GALEFFI — Atualidade de Antonio Rosmini 396

PEDAGOGIA

- ANGELO RICCI — Il "Curriculum" umanistico in Italia 77
Irmão LIBERATO — A Universidade Alemã 86
GASPAR DILERMANO OCHOA — O Professor e a Administração Escolar 105
Irmão JOSÉ OTÃO — Condições técnicas do estudo 148
ANGELO RICCI — Notas sôbre o "De Magistro" de Santo Agostinho 320

LETRAS

- Irmão ELVO CLEMENTE — Apolinário Pôrto Alegre 13
ALBINO DE BEM VEIGA — Confronto do Texto de História da Literatura Brasileira 26
FRANCISCO R. SIMCH — Vocabulário dos principais têrmos da gíria dos mineiros
de carvão do RGS 36
Hno. JOSÉ IGNACIO — La Inmaculada Concepcion en la Historia, la Literatura, la
Pintura y la Escultura española 41
ANDRÉS DRAKE DE ALVEAR — Don Quijote, espejo parabólico 179
Hno. JOSÉ IGNACIO CALVO — Centenário de Don Marcelino Menéndez y Pelayo 238
ALEJANDRO ORTIGOZA — Toponímia guarani nas páginas do diário do Dr. José de
Saldanha 277
Irmão DIONISIO FUERTES ALVAREZ — El concepto de la vida y muerte en la
conciencia española 294

GEOGRAFIA

- MANUEL DIEGUES — O Nordeste, uma região cultural 59
DANTE DE LAYTANO — Geografia dos Estados Unidos 189

HISTÓRIA

- ANTONIO DA ROCHA ALMEIDA — A Igreja e o Nobiliário Brasileiro 52
ANTONIO DA ROCHA ALMEIDA — Marechal Hermes da Fonseca 157
ANTONIO DA ROCHA ALMEIDA — As sedes sucessivas do Parlamento brasileiro 272
AMYR BORGES FORTES — Fundação e primeiro assalto à Colônia do Sacramento 348
ANTONIO DA ROCHA ALMEIDA — O destemido Coronel José Plácido e a questão
acreana 369

CIÊNCIAS PURAS

- ERNESTO BRUNO COSSI — Função valor médio 70

CIÊNCIAS CONTÁBEIS

- ALBINO M. STEINTRASSER — O ensino da Contabilidade 230

SERVIÇO SOCIAL

- ZILAH MATTOS TOTTA — Introdução à Filosofia do Serviço Social 105
ARLITA PORTELA DE AZAMBUJA — O culpado da pobreza não é só o pobre 175
Pe. FERNANDO DE BASTOS AVILA, S. J. — A missão do serviço social no atual
contexto social brasileiro 385

VIDA UNIVERSITÁRIA

- DANTE DE LAYTANO — Discurso saudando o Prof. Ernani Cidade 115
Des. CELSO AFONSO PEREIRA — Saudação ao Dr. José Frederico Marques 118
Mons. EDMUNDO KUNZ — Saudação a Mons. Octavio Nicolás Derisi 284
FRANCISCO CASADO GOMES — Saudação ao Prof. Dr. A. J. da Costa Pimpão .. 390

BIBLIOGRAFIA

- OTTO MARIO CARPEAUX — "Pequena Bibliografia Crítica da Literatura Brasileira"
DANTE DE LAYTANO 123
TEODORO SAMPAIO — "O Tupi na Geografia Nacional" — DANTE DE LAYTANO 124
JOSÉ VALADARES — "Arte Brasileira" — DANTE DE LAYTANO 124
MICHEL RAMBAUD — "Cicéron et l'Histoire Romaine" — ELPIDIO F. PAES 125
PIERRE GRIMAL — "La Vie à Rome dans l'Antiquité" — ELPIDIO F. PAES 127
PADRE CERUTTI — "A Caminho da verdade suprema" — Ir. JOSÉ OTÃO 214
LOUIS RAEYMAEKER — "Introduction à la philosophie" — Ir. JOSÉ OTÃO 303
FERNAND RENOIRTE — "Critique des Sciences et Cosmologie" — Ir. JOSÉ OTÃO 303
MENDÈS FRANCE — "Ciência Econômica e a Ação" — CARLOS TORRES MARTINS 415
Introducción A La Filosofia — IR. JOSÉ OTÃO 417
Introducción A La Filosofia — IR. JOSÉ OTÃO 418

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO GRANDE DO SUL
Pôrto Alegre**

ENTIDADE MANTENEDORA

**União Sul Brasileira de Educação e Ensino (U.S.B.E.E.)
Irmãos Maristas**

ADMINISTRAÇÃO GERAL

Chanceler

Dom Alfredo Vicente Scherer, Arcebispo de Pôrto Alegre

Reitor

Prof. Irmão José Otão

Secretário Geral

Irmão Hilário Máximo

Conselho Universitário

Prof. Irmão José Otão
Prof. Francisco da Silva Juruena
Prof. Antônio César Alves
Prof. Jorge Godofredo Felizardo
Prof. Irmão Faustino João
Prof. Balthazar Gama Barbosa
Prof. Elias Cirne Lima
Prof.^a Lúcia Gavello Castillo

Conselho Superior

Prof. Irmão José Otão — Reitor
Prof. Irmão Faustino João — Representante da U.S.B.E.E.
Prof. Irmão Leôncio José — Representante da U.S.B.E.E.
Prof. Irmão Liberato — Representante da U.S.B.E.E.
Côn. Alberto Etges — Representante do Chanceler.

DIRETORES DAS UNIDADES UNIVERSITÁRIAS EM 1956

- 1 — Faculdade de Ciências Políticas e Econômicas: Prof. Dr. Francisco da Silva Juruena.
- 2 — Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras: Prof. Jorge Godofredo Felizardo
- 3 — Faculdade de Direito: Prof. Dr. Balthazar Gama Barbosa
- 4 — Faculdade de Odontologia: Prof. Dr. Elias Cirne Lima
- 5 — Escola de Serviço Social — Prof.^a Lúcia Gavello Castillo
- 6 — Instituto de Psicologia — Prof. Irmão Anísio de Carvalho

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO GRANDE DO SUL
Pôrto Alegre**

Equiparada pelo Decreto n.º 25.794 de 9 de novembro de 1948

FUNDADA E MANTIDA PELOS IRMÃOS MARISTAS

A Pontifícia Universidade Católica do R.G.S. compreende:

I — INSTITUTOS UNIVERSITÁRIOS

- 1 — Faculdade de Ciências Políticas e Econômicas — Fundada em 1931
- 2 — Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras — Fundada em 1940
- 3 — Faculdade de Direito — Fundada em 1946
- 4 — Faculdade de Odontologia — Fundada em 1953
- 5 — Escola de Serviço Social — Fundada em 1945

II — INSTITUTOS COMPLEMENTARES

- 1 — Instituto de Psicologia — Fundado em 1953
- 2 — Centro de Pesquisas Econômicas — Fundado em 1954

1388TB
LBC
11-11-04 32180

139
XL

2540CG
PR
01-08-08 32180

384
CC
The Group

FOR USE IN LIBRARY ONLY

FOR USE IN LIBRARY ONLY

